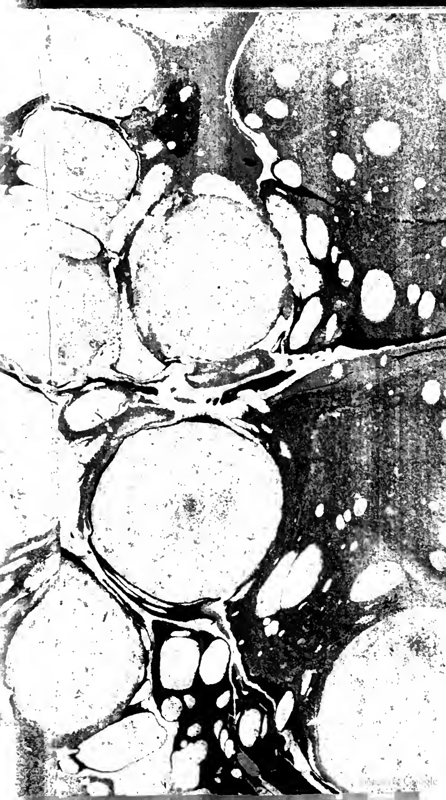
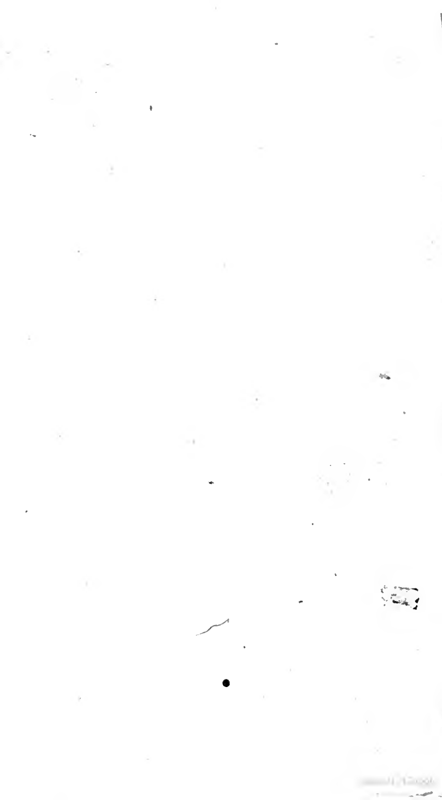








# ESSAI
## *PHILOSOPHIQUE*
CONCERNANT
## L'ENTENDEMENT
*HUMAIN.*

TOME IV.





# ESSAI PHILOSOPHIQUE CONCERNANT L'ENTENDEMENT HUMAIN,

*Où l'on montre quelle est l'étendue de nos connoissances certaines, & la maniere dont nous y parvenons.*

PAR M. LOCKE.

*Traduit de l'Anglois par M. Coste.*

NOUVELLE ÉDITION,

Revue, corrigée & augmentée de quelques additions importantes de l'Auteur, qui n'ont paru qu'après sa mort, & de plusieurs Remarques du Traducteur, dont quelques-unes peroissent pour la premiere fois dans cette Edition.

*Quam bellum est velle confiteri potius nescire quod nescias, quàm ista effutientem nauseare, atque ipsum sibi displicere!*
Cic. de Nat. Deor. Lib. I.

TOME QUATRIEME.



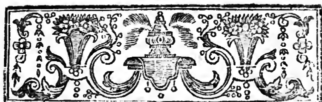
*A AMSTERDAM,*
AUX DÉPENS DE LA COMPAGNIE.

M. DCC. LXXIV.

# TABLE
## *DES CHAPITRES*
### DU TOME QUATRIEME.



ESSAI



# ESSAI PHILOSOPHIQUE
*CONCERNANT*
# L'ENTENDEMENT HUMAIN.

---

## *SUITE DU QUATRIÈME LIVRE.*

---

## CHAPITRE IV.

### *De la réalité de notre Connoissance.*

§ I. JE ne doute point qu'à présent il ne puisse venir dans l'esprit de mon lecteur que je n'ai travaillé jusqu'ici qu'à bâtir un château en l'air, & qu'il ne soit tenté de me dire : « A quoi bon tout cet ,, étalage de raisonnements? La connois- ,, sance, dites-vous, n'est autre chose que ,, la perception de la convenance ou de la ,, disconvenance de nos propres idées. Mais ,, qui sait ce que peuvent être ces idées? ,, Y a-t-il rien de si extravagant que les

CH. IV. Objection: Si notre connoissance est placée dans nos idées, elle peut être toute chimérique.

CHAP. IV. „ imaginations qui se forment dans le cer-
„ veau des hommes ? Où est celui qui n'a
„ pas quelque chimére dans la tête ? Et s'il
„ y a un homme d'un sens rassis & d'un
„ jugement tout à fait solide, quelle dif-
„ férence y aura-t-il, en vertu de vos ré-
„ gles, entre la connoissance d'un tel hom-
„ me & celle de l'esprit le plus extravagant
„ du monde ? Ils ont tous deux leurs idées,
„ & apperçoivent tous deux la convenance
„ ou la disconvenance qui est entr'elles.
„ Si ces idées différent par quelques en-
„ droits, tout l'avantage sera du côté de
„ celui qui a l'imagination la plus échauf-
„ fée, parce qu'il a des idées plus vives
„ & en plus grand nombre ; de sorte que
„ selon vos propres régles il aura aussi
„ plus de connoissance. S'il est vrai que
„ toute la connoissance consiste unique-
„ ment dans la perception de la convenance
„ ou de la disconvenance de nos propres
„ idées, il y aura autant de certitude dans
„ les visions d'un enthousiaste que dans les
„ raisonnements d'un homme de bon sens.
„ Il n'importe ce que les choses sont en
„ elles-mêmes ; pourvu qu'un homme ob-
„ serve la convenance de ses propres ima-
„ ginations & qu'il parle conséquemment,
„ ce qu'il dit est certain, c'est la vérité
„ toute pure. Tous ces châteaux bâtis en
„ l'air seront d'aussi fortes retraites de la
„ vérité que les démonstrations d'*Euclide*.
„ A ce compte, dire qu'une harpye n'est
„ pas un centaure, c'est aussi-bien une
„ connoissance certaine & une vérité, que

„ de dire qu'un quarré n'est pas un cercle. CHAP. IV.

„ Mais de quel usage sera toute cette „ belle connoissance des imaginations des „ hommes, à celui qui cherche à s'instruire de la réalité des choses. Qu'importe de savoir ce que sont les fantaisies „ des hommes? Ce n'est que la connoissance „ des choses qu'on doit estimer, c'est cela „ seul qui donne du prix à nos raisonnements, & qui fait préférer la connoissance d'un homme à celle d'un autre, je „ veux dire la connoissance de ce que les „ choses sont réellement en elles mêmes, „ & non une connoissance de songes & de „ visions.

Réponse. Notre connoissance n'est pas chimérique, par tout où nos idées s'accordent avec les choses.

§. 2. A cela je réponds: Que si la connoissance que nous avons de nos idées, se termine à ces idées sans s'étendre plus avant lorsqu'on se propose quelque chose de plus, nos plus sérieuses pensées ne seront pas d'un beaucoup plus grand usage que les rêveries d'un cerveau déréglé; & que les vérités fondées sur cette connoissance ne seront pas d'un plus grand poids que les discours d'un homme qui voit clairement les choses en songe, & les débite avec une extrême confiance. Mais avant que de finir, j'espere montrer évidemment que cette voye d'acquerir de la certitude par la connoissance de nos propres idées, renferme quelque chose de plus qu'une pure imagination; & en même temps il paroîtra, à mon avis, que toute la certitude qu'on a des vérités générales, ne renferme effectivement autre chose.

CHAP. IV. §. 3. Il eſt évident que l'eſprit ne connoît pas les choſes immédiatement, mais ſeulement par l'intervention des idées qu'il en a; & par conſéquent notre connoiſſance n'eſt réelle, qu'autant qu'il y a de la conformité entre nos idées & la réalité des choſes. Mais quel ſera ici notre *Criterion*? Comment l'eſprit qui n'apperçoit rien que ſes propres idées, connoîtra-t-il qu'elles conviennent avec les choſes mêmes? Quoi que cela ne ſemble pas exempt de difficulté, je crois pourtant qu'il y a deux ſortes d'idées dont nous pouvons être aſſurés qu'elles ſont conformes aux choſes.

Et premiérement, de ce nombre ſont toutes les *idées ſimples*.

§. 4. Les premieres ſont les *idées ſimples*; car puiſque l'eſprit ne ſauroit en aucune maniere ſe les former à lui-même, comme nous l'avons fait voir, il faut néceſſairement qu'elles ſoient produites par des choſes qui agiſſent naturellement ſur l'eſprit & y font naître les perceptions auxquelles elles ſont appropriées par la ſageſſe & la volonté de celui qui nous a faits. Il s'enſuit de-là que les idées ſimples ne ſont pas des fictions de notre propre imagination, mais des productions naturelles & régulieres de choſes exiſtantes hors de nous, qui operent réellement ſur nous, & qu'ainſi elles ont toute la conformité à quoi elles ſont deſtinées, ou que notre état exige: car elles nous repréſentent les choſes ſous les apparences que les choſes ſont capables de produire en nous, par où nous devenons capables nous-mêmes de diſtinguer les eſpeces des ſubſtances par-

ticulieres, de diſcerner l'état où elles ſe trouvent, & par ce moyen de les appliquer à notre uſage. Ainſi, l'idée de *blancheur* ou *d'amertume*, telle qu'elle eſt dans l'eſprit, étant exactement conforme à la puiſſance qui eſt dans un corps d'y produire une telle idée, a toute la conformité réelle qu'elle peut ou doit avoir avec les choſes qui exiſtent hors de nous. Et cette conformité qui ſe trouve entre nos idées ſimples & l'exiſtence des choſes, ſuffit pour nous donner une connoiſſance réelle.

CHAP. IV.

§. 5. En ſecond lieu, toutes nos idées complexes, excepté celles des ſubſtances, étant des archétypes que l'eſprit a formés lui-même, qu'il n'a pas deſtinés à être des copies de quoi que ce ſoit, ni rapportés à l'exiſtence d'aucune choſe comme à leurs originaux, elles ne peuvent manquer d'avoir toute la conformité néceſſaire à une connoiſſance réelle. Car ce qui n'eſt pas deſtiné à repréſenter autre choſe que ſoi-même, ne peut être capable d'une fauſſe repréſentation, ni nous éloigner de la juſte conception d'aucune choſe par ſa diſſemblance d'avec elle. Or, excepté les idées des ſubſtances, telles ſont toutes nos idées complexes, qui, comme j'ai fait voir ailleurs, ſont des combinaiſons d'idées que l'eſprit joint enſemble par un libre choix, ſans examiner ſi elles ont aucune liaiſon dans la nature. De-là vient que toutes les idées de cet ordre ſont elles-mêmes conſidérées comme des archétypes; & les choſes ne ſont conſidérées qu'en tant qu'elles y

Secondement: Toutes les idées complexes, excepté celles des ſubſtances.

CHAP. IV. ſont conformes. De ſorte que nous ne pouvons qu'être infailliblement aſſurés que toute notre connoiſſance touchant ſes idées eſt réelle, & s'étend aux choſes mêmes, parce que, dans toutes nos penſées, dans tous nos raiſonnements & dans tous nos diſcours ſur ces ſortes d'idées, nous n'avons deſſein de conſidérer les choſes qu'autant qu'elles ſont conformes à nos idées ; & par conſéquent nous ne pouvons manquer d'attrapper ſur ce ſujet une réalité certaine & indubitable.

C'eſt ſur cela qu'eſt fondée la réalité des connoiſſances mathématiques.

§. 6. Je ſuis aſſuré qu'on m'accordera ſans peine que la connoiſſance que nous pouvons avoir des vérités mathématiques, n'eſt pas ſeulement une connoiſſance certaine, mais réelle ; que ce ne ſont point de ſimples viſions, & des chimeres d'un cerveau fertile en imaginations frivoles. Cependant, à bien conſidérer la choſe, nous trouverons que toute cette connoiſſance roule uniquement ſur nos propres idées. Le mathématicien examine la vérité & les propriétés qui appartiennent à un rectangle ou à un cercle, à les conſiderer ſeulement tels qu'ils ſont en idée dans ſon eſprit ; car peut-être n'a-t-il jamais trouvé en ſa vie aucune de ces figures, qui ſoient mathématiquement, c'eſt-à-dire préciſément & exactement véritables. Ce qui n'empêche pourtant pas que la connoiſſance qu'il a de quelque vérité ou de quelque propriété que ce ſoit, qui appartiennent au cercle ou à toute autre figure mathématique, ne ſoit véritable & certaine,

même à l'égard des choses réellement existantes ; parce que les choses réelles n'entrent dans ces sortes de propositions & n'y sont considérées qu'autant qu'elles conviennent réellement avec les archétypes qui sont dans l'esprit du mathématicien. Est-il vrai de l'idée du triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits ? La même chose est aussi véritable d'un triangle, en quelque endroit qu'il existe réellement. Mais que toute autre figure actuellement existante, ne soit pas exactement conforme à l'idée du triangle qu'il a dans l'esprit, elle n'a absolument rien à démêler avec cette proposition. Et par conséquent le mathématicien voit certainement que toute sa connoissance touchant ces sortes d'idées est réelle, parce que ne considérant les choses qu'autant qu'elles conviennent avec ces idées qu'il a dans l'esprit, il est assûré que tout ce qu'il fait sur ces figures, lorsqu'elles n'ont qu'une existence *idéale* dans son esprit, se trouvera aussi véritable à l'égard de ces mêmes figures, si elles viennent à exister réellement dans la matiere : ses réflexions ne tombent que sur ces figures, qui sont les mêmes, où qu'elles existent, & de quelque maniere qu'elles existent.



§. 7. Ils s'ensuit de là que la connoissance de vérités morales est aussi capable d'une certitude réelle que celle des vérités mathématiques ; car la certitude n'étant que la perception de la convenance ou de la disconvenance de nos idées ; & la démons-

Et la réalité des connoissances morales.

Ch. IV. tration n'étant autre chose que la perception de cette convenance par l'intervention d'autres idées moyennes ; comme nos idées morales sont elles-mêmes des archétypes aussi bien que les idées mathématiques, & qu'ainsi ce sont des idées complettes : toute la convenance ou la disconvenance que nous découvrirons entr'elles produira une connoissance réelle aussi-bien que dans les figures mathématiques.

L'existence n'est pas requise pour rendre cette connoissance réelle.

§. 8. Pour parvenir à la *connoissance* & à la certitude, il est nécessaire que nous ayons des idées déterminées ; & pour faire que notre connoissance soit réelle, il faut que nos idées répondent à leurs archétypes. Du reste, l'on ne doit pas trouver étrange, que je place la certitude de notre connoissance dans la considération de nos idées, sans me mettre fort en peine (à ce qu'il semble) de l'existence réelle des choses ; puisqu'après y avoir bien pensé, l'on trouvera, si je ne me trompe, que la plûpart des discours sur lesquels roulent les pensées & les disputes de ceux qui prétendent ne songer à autre chose qu'à la recherche de la vérité & de la certitude, ne sont effectivement que des propositions générales & des notions auxquelles l'existence n'a aucune part. Tous les discours des mathématiciens sur la quadrature du cercle, sur les sections coniques, ou sur toute autre partie des mathématiques, ne regardent point du tout l'existence d'aucune de ces figures. Les demonstrations qu'ils font sur cela,

& qui dépendent des idées qu'ils ont dans l'esprit, sont les mêmes, soit qu'il y ait un quarré ou un cercle actuellement existant dans le monde, ou qu'il n'y en ait point. De même, la vérité de la certitude des discours de morale est considérée indépendamment de la vie des hommes & de l'existence que les vertus, dont ils traitent, ont actuellement dans le monde, & les *Offices de Cicéron* ne sont pas moins conformes à la vérité, parce qu'il n'y a personne dans le monde qui en pratique exactement les maximes, qui régle sa vie sur le modele d'un homme de bien, tel que *Cicéron* nous l'a dépeint dans cet ouvrage, & qu'il n'existoit qu'en idée lorsqu'il écrivoit. S'il est vrai dans la spéculation, c'est-à-dire, en idée, que le meurtre mérite la mort, il le sera aussi à l'égard de toute action réelle qui est conforme à cette idée de *meurtre*. Quant aux autres actions, la vérité de cette proposition ne les touche en aucune maniere. Il en est de même de toutes les autres especes de choses qui n'ont point d'autres essences que les idées mêmes qui sont dans l'esprit des hommes.

Notre connoissance n'est pas moins véritable ou certaine, parce que les idées de morale sont de notre propre in-

§. 9. Mais, dira-t-on, si la connoissance morale ne consiste que dans la contemplation de nos propres idées morales; & que ces idées, comme celles des autres modes, soient de notre propre invention, quelle étrange notion aurons nous de la *justice* & da la *tempérance*? Quelle confusion entre les vertus & les vices, si chacun

CH. IV.

vention, & que c'est nous qui leur donnons des noms.

peut s'en former telles idées qui lui plaira? Il n'y aura pas plus de confusion ou de désordre dans les choses mêmes, & dans les raisonnements qu'on fera sur leur sujet, que dans les mathématiques il arriveroit du désordre dans les démonstrations, ou du changement dans les propriétés des figures & dans les rapports que l'une a avec l'autre, si un homme faisoit un *triangle* à quatre coins, & un *trapeze* à quatre angles droits: c'est-à-dire en bon françois; s'il changeoit les noms des figures, & qu'il appelât d'un certain nom ce que les mathématiciens appellent d'un autre. Car qu'un homme se forme l'idée d'une figure à trois angles dont l'un soit droit, & qu'il l'appelle, s'il veut, *équilatere* ou *trapeze*, ou de quelque autre nom; les propriétés de cette idée & les démonstrations qu'il fera sur son sujet: seront les mêmes que s'il l'appeloit *triangle rectangle*. J'avoue que ce changement de nom, contraire à la propriété du langage, troublera d'abord celui qui ne sait pas quelle idée ce nom signifie; mais dès que la figure est tracée, les conséquences sont évidentes, & la démonstration paroît clairement Il en est justement de même à l'égard des connoissances morales. Par exemple, qu'un homme ait l'idée d'une action qui consiste à prendre aux autres sans leur consentement ce qu'une honnête industrie leur a fait gagner; & qu'il lui donne, s'il veut le nom de *justice*; quiconque prendra ici le nom sans l'idée

qui y est attachée, s'egarera infailliblement, en y attachant une autre idée de sa façon. Mais séparez l'idée d'avec le nom, prenez le nom tel qu'il est dans la bouche de celui qui s'en sert, & vous trouverez que les mêmes choses conviennent à cette idée, qui lui conviendront si vous l'appelez *injustice*. A la vérité, les noms impropres causent ordinairement plus de désordres dans les discours de morale, parce qu'il n'est pas si facile de les rectifier que dans les mathématiques, où la figure, une fois tracée & exposée aux yeux, fait que le mot est inutile, & n'a plus aucune force; car qu'est-il besoin de signe lorsque la chose signifiée est présente; mais dans les termes de morale, on ne sauroit faire cela si aisément ni si promptement, à cause de tant de compositions compliquées qui constituent les idées complexes de ces modes. Cependant qu'on vienne à nommer quelqu'une de ces idées d'une maniere contraire à la signification que les mots ont ordinairement dans cette langue, cela n'empêche point que nous ne puissions avoir une connoissance certaine, démonstrative de leurs diverses convenances ou disconvenances, si nous avons le soin de nous tenir constamment aux mêmes idées précises, comme dans les mathématiques, & que nous suivions ces idées dans les différentes relations qu'elles ont l'une à l'autre sans que leurs noms nous fassent jamais prendre le change. Si nous

CH. IV. séparons une fois l'idée en question d'avec le signe qui tient sa place, notre connoissance tend également à la découverte d'une vérité réelle & certaine quels que soient les sons dont nous nous servions.

Des noms mal imposés ne confondent point la certitude de notre connoissance.

§. 10. Une autre chose à quoi nous devons prendre garde, c'est que lorsque Dieu ou quelqu'autre législateur ont défini certains termes de morale, ils ont établi par-là l'essence de cette espece à laquelle ce nom appartient, & il y a du danger, après cela, de l'appliquer ou de s'en servir dans un autre sens. Mais en d'autres rencontres c'est une pure impropriété de langage que d'employer ces termes de morale d'une maniere contraire à l'usage ordinaire du pays. Cependant cela même ne trouble point la certitude de la connoissance, qu'on peut toujours acquérir par une légitime considération & par une exacte comparaison de ces idées, quelques noms bizarres qu'on leur donne.

Les idées des substances ont leurs archétypes hors de nous.

§. 11. En troisieme lieu, il y a une autre sorte d'idées complexes qui se rapportant à des archétypes qui, existant hors de nous, peuvent en être différentes; & ainsi notre connoissance touchant ces idées peut manquer d'être réelle. Telles sont nos idées de substances, qui, consistant dans une collection d'idées simples, qu'on suppose déduite des ouvrages de la Nature, peuvent pourtant être différentes de ces archétypes, dès-là qu'elles renferment plus d'idées ou d'autres idées que celles

qu'on peut trouver unies dans les choſes mêmes. D'où il arrive qu'elles peuvent manquer, & qu'en effet elles manquent d'être exactement conformes aux choſes mêmes. CH. IV.

§. 12. Je dis donc que pour avoir des idées des ſubſtances qui, étant conformes aux choſes, puiſſent nous fournir une connoiſſance réelle, il ne ſuffit pas de joindre enſemble, ainſi que dans les *modes*, des idées qui ne ſoient pas incompatibles, quoiqu'elles n'aient jamais exiſté auparavant de cette maniere, comme ſont, par exemple, les idées de *ſacrilege* ou de *parjure*, &c. qui étoient auſſi véritables & auſſi réelles avant qu'après l'exiſtence d'aucune telle action. Il en eſt, dis-je, tout autrement à l'égard de nos idées des ſubſtances ; car celles-ci étant regardées comme des copies qui doivent repréſenter des archétypes exiſtants hors de nous elles doivent être toujours formées ſur quelque choſe qui exiſte ou qui ait exiſté, & il ne faut pas qu'elles ſoient compoſées d'idées que notre eſprit joigne arbitrairement enſemble ſans ſuivre aucun modele réel d'où elles aient été déduites, quoique nous ne puiſſions appercevoir aucune incompatibilité dans une telle combinaiſon. La raiſon de cela eſt, que ne ſachant pas quelle eſt la conſtitution réelle des ſubſtances d'où dépendent nos idées ſimples, & qui eſt effectivement la cauſe de ce que quelques-unes d'elles ſont étroitement liées enſemble dans un

Autant nos idées conviennent avec ces archétypes, autant notre connoiſſance eſt réelle.

CH. IV. même ſujet, & que d'autres en ſont excluſes ; il y en a fort peu dont nous puiſſions aſſurer qu'elles peuvent ou ne peuvent pas exiſter enſemble dans la nature, au delà de ce qui paroît par l'expérience & par des obſervations ſenſibles. Par conſéquent toute la réalité de la connoiſſance que nous avons des ſubſtances eſt fondée ſur ceci : Que toutes nos idées complexes des ſubſtances doivent être telles qu'elles ſoient uniquement compoſées d'idées ſimples qu'on ait reconnu coexiſter dans la nature. Juſques-là nos idées ſont véritables ; & quoiqu'elles ne ſoient peut-être pas des copies fort exactes des ſubſtances, elles ne laiſſent pourtant pas d'être les ſujets de la connoiſſance réelle que nous avons des ſubſtances : connoiſſance qu'on trouvera ne s'étendre pas fort loin, comme je l'ai déja montré. Mais ce ſera toujours une connoiſſance réelle, auſſi loin qu'elle pourra s'étendre. Quelques idées que nous ayons, la convenance que nous trouvons qu'elles ont avec d'autres ſera toujours un ſujet de connoiſſance. Si ces idées ſont abſtraites, la connoiſſance ſera générale. Mais pour la rendre réelle par rapport aux ſubſtances, les idées doivent être déduites de l'exiſtence réelle des choſes. Quelques idées ſimples qui ayent été trouvées coexiſter dans une ſubſtance, nous pouvons les joindre hardiment enſemble, & former ainſi des idées abſtraites des ſubſtances. Car tout ce qui a été une fois uni dans la nature, peut l'être encore.

Ch. IV.

Dans nos recherches sur ces subſtances, nous devons conſidérer les idées : & ne pas borner nos penſées à des noms, ou à des eſpeces qu'on ſuppoſe établies par des noms.

§. 13. Si nous conſidérions bien cela, & que nous ne bornaſſions pas nos penſées & nos idées abſtraites à des noms comme s'il n'y avoit, ou ne pouvoit y avoir d'autres eſpeces de choſes que celles que les noms connus ont déja déterminées, & pour ainſi dire, produites, nous penſerions aux choſes mêmes d'une maniere beaucoup plus libre & moins confuſe que nous ne faiſons. Si je diſois de certains *imbécilles* qui ont vécu quarante ans ſans donner le moindre ſigne de raiſon, que c'eſt quelque choſe qui tient le milieu entre l'homme & la bête, cela paſſeroit peut-être pour un paradoxe bien hardi, ou même pour une fauſſeté d'une très-dangereuſe conſéquence; & cela en vertu d'un préjugé, qui n'eſt fondé ſur autre choſe que ſur cette fauſſe ſuppoſition, que ces deux noms *homme* & *bête*, ſignifient des eſpeces diſtinctes, ſi bien marquées par des eſſences réelles, que nulle autre eſpece ne peut intervenir entr'elles; au lieu que, ſi nous voulons faire abſtraction de ces noms, & renoncer à la ſuppoſition de ces eſſences ſpécifiques, établies par la nature, auxquelles toutes les choſes de la même dénomination participent exactement & avec une entiere égalité; ſi, dis-je, nous ne voulons pas nous figurer qu'il y ait un certain nombre précis de ces eſſences ſur leſquelles toutes les choſes ayent été formées & comme jetées au moule, nous trouverons que l'idée de la figure,

CH. IV. du mouvement & de la vie d'un homme destitué de raison, est aussi bien une idée distincte & constitue aussi bien une espece de choses distincte de l'homme & de la bête, que l'idée de la figure d'un âne accompagné de raison seroit différente de celle de l'homme ou de la bête, & constitueroit une espece d'animal qui tiendroit le milieu entre l'homme & la bête, ou qui seroit distinct de l'un & l'autre.

Objection contre ce que je dis qu'un imbécille est quelque chose entre l'homme & la bête.

Réponse.

§ 14. Ici chacun sera d'abord tenté de me dire : *Si l'on peut supposer que des imbécilles sont quelque chose entre l'homme & la bête, que sont-ils donc, je vous prie ?* Je réponds, ce sont des *imbécilles*; ce qui est un aussi bon mot pour quelque chose de différent de la signification du mot *homme* ou *bête*, que les noms d'*homme* & de *bête* sont propres à marquer des significations distinctes l'une de l'autre. Cela bien considéré pourroit résoudre cette question, & faire voir ma pensée sans qu'il fût besoin de plus longs discours. Mais je ne connois pas si peu le zele de certaines gens, toujours prêts à tirer des conséquences, & à se figurer la religion en danger, dès que quelqu'un se hasarde de quitter leurs façons de parler, pour ne pas prévoir quelles odieuses épithetes on peut donner à une telle proposition. Et d'abord on me demandera sans doute : si les *imbécilles* sont quelque chose entre l'homme & la bête, que deviendront-ils dans l'autre monde? A cela je réponds, premiérement, qu'il ne m'im-

porte point de le savoir ni de le rechercher: Ch. IV.
* *Qu'ils tombent ou qu'ils se soutiennent, cela regarde leur maître :* & soit que nous déterminions quelque chose ou que nous ne déterminions rien sur leur condition, elle n'en sera ni meilleure ni pire pour cela. Ils sont entre les mains d'un créateur fidelle, & d'un pere plein de bonté qui ne dispose pas de ses créatures suivant les bornes étroites de nos pensées ou de nos opinions particulieres, & qui ne les distingue point conformément aux noms & aux especes qu'il plaît d'imaginer. Du reste, comme nous connoissons si peu de choses de ce monde, où nous vivons actuellement, nous pouvons bien, ce me semble, nous résoudre sans peine à nous abstenir de prononcer définitivement sur les différents états par où doivent passer les créatures en quittant ce monde. Il nous peut suffire que Dieu ait fait connoître à tous ceux qui sont capables d'instruction, de discours & de raisonnement, qu'ils seront appelés à rendre compte de leur conduite, & qu'ils recevront * *selon ce qu'ils auront fait dans ce corps.*

* Rom XIV. 4.

* 2 Corinth. V. 10.

§. 15. Mais je réponds, en second lieu, que tout le fort de cette question, *Si je veux priver les* imbécilles *d'un état à venir*, roule sur une de ces deux suppositions qui sont également fausses. La premiere est, que toutes les choses qui ont la forme & l'apparence extérieure d'homme, doivent être nécessairement destinées à un état d'immortalité après cette vie ; ou en

CH. IV. second lieu, que tout ce qui a une naissance humaine doit jouir de ce privilége. Otez ces imaginations, & vous verrez que ces sortes de questions sont ridicules & sans aucun fondement. Je supplie donc ceux qui se figurent qu'il n'y a qu'une différence accidentelle entr'eux & des *imbécilles*; (l'essence étant exactement la même dans l'un & dans l'autre) de considérer s'ils peuvent imaginer que l'immortalité soit attachée à aucune forme extérieure du corps. Il suffit, je pense, de leur proposer la chose, pour la leur faire desavouer. Car je ne crois pas qu'on ait encore vû personne dont l'esprit soit assez enfoncé dans la matiere pour élever aucune figure composée de parties grossiéres, sensibles, & extérieures, jusqu'à ce point d'excellence, que d'affirmer que la vie éternelle lui soit due ou en soit une suite nécessaire; ou qu'aucune masse de matiere une fois dissoute ici bas doive ensuite être rétablie dans un état où elle aura éternellement du sentiment, de la perception & de la connoissance; dès-là seulement qu'elle a été moulée sur une telle figure, que ses parties extérieures ont eu une telle configuration particuliere. Si l'on admet une fois ce sentiment, qui attache l'immortalité à une certaine configuration extérieure, il ne faut plus parler d'ame ou d'esprit, ce qui a été jusqu'ici le seul fondement sur lequel on a conclu que certains êtres corporels étoient immortels & que d'autres ne l'é-

toient pas. C'eſt donner davantage à l'exté- CH. IV.
rieur qu'a l'intérieur des choſes. C'eſt faire conſiſter l'excellence d'un homme dans la figure extérieure de ſon corps plutôt que dans les perfections intérieures de ſon ame, ce qui n'eſt guere mieux que d'attacher cette grande & ineſtimable prérogative d'un état immortel & d'une vie éternelle dont l'homme jouit préférablement aux autres êtres matériels, que de l'attacher, dis-je, à la maniere dont ſa barbe eſt faite, ou dont ſon habit eſt taillé; car une telle ou une telle forme extérieure de nos corps n'emporte pas plutôt avec ſoi des eſpérances d'une durée éternelle, que la façon dont eſt fait l'habit d'un homme lui donne un ſujet raiſonnable de penſer que cet habit ne s'uſera jamais, ou qu'il rendra ſa perſonne immortelle. On dira peut-être, que perſonne ne s'imagine que la figure rende quoi que ce ſoit immortel, mais que c'eſt la figure qui eſt le ſigne de la réſidence d'une ame raiſonnable qui eſt immortelle. J'admire qui l'a rendue ſigne d'une telle choſe; car pour faire que cela ſoit, il ne ſuffit pas de le dire ſimplement; il faudroit avoir des preuves pour en convaincre une autre perſonne. Je ne ſache pas qu'aucune figure parle un tel langage, c'eſt-à-dire, qu'elle déſigne rien de tel par elle-même. Car on peut conclure auſſi raiſonnablement que le corps mort d'un homme, en qui l'on ne peut trouver non plus d'apparence de vie ou de mouvement que dans

CH. IV. une ſtatue, renferme une ame vivante à cauſe de ſa figure, que de dire qu'il y a une ame raiſonnable dans un *imbecille*, parce qu'il a l'extérieur d'une créature raiſonnable, quoique, durant tout le cours de ſa vie, il ne paroiſſe dans ſes actions aucune marque de raiſon ſi expreſſe que celles qu'on peut obſerver en pluſieurs bêtes.

De ce qu'on nomme *Monſtre*.

§. 16. Mais un *imbécille* vient de parents raiſonnables; & par conſéquent il faut qu'il ait une ame raiſonnable. Je ne vois pas par quelle régle de logique vous pouvez tirer une telle conſéquence, qui certainement n'eſt reconnue en aucun endroit de la terre; car ſi elle l'étoit, comment les hommes oſeroient-ils détruire, comme ils font par-tout, des productions mal formées & contrefaites? Oh, direz-vous, mais ces productions ſont des monſtres. Eh bien ſoit. Mais que ſeront ces *imbécilles*, toujours couverts de bave, ſans intelligence, & tout-à-fait intraitables? Un défaut dans le corps ſera-t-il un monſtre, & non un défaut dans l'eſprit, qui eſt la plus noble, & comme on parle communément, la plus eſſentielle partie de l'homme? Eſt-ce le manque du nez ou d'un cou qui doit faire un monſtre, & exclure du rang des hommes ces ſortes de productions, & non, le manque de raiſon & d'entendement? C'eſt réduire toute la queſtion à ce qui vient d'être réfuté tout-à-l'heure; c'eſt faire tout conſiſter dans la figure, & ne juger de

l'homme que par son extérieur. Mais pour faire voir qu'en effet, de la maniere dont on raisonne sur ce sujet, les gens se fondent entierement sur la figure, & réduisent toute l'*essence* de l'espece humaine (suivant l'idée qu'ils s'en forment) à la forme extérieure, quelque déraisonnable que cela soit, & malgré tout ce qu'ils disent pour le désavouer, nous n'avons qu'à suivre leurs pensées & leur pratique un peu plus avant, & la chose paroîtra avec la derniere évidence. Un *imbécille* bien formé est un homme, il a une ame raisonnable, quoiqu'on n'en voye aucun signe; il n'y a point de doute à cela, dites-vous. Faites les oreilles un peu plus longues & plus pointues, le nez un peu plus plat qu'à l'ordinaire & vous commencez à hésiter. Faites le visage plus étroit, plus plat & plus long; vous voilà tout-à-fait indéterminé. Donnez-lui encore plus de ressemblance à une bête brute, jusqu'à ce que la tête soit parfaitement celle de quelqu'autre animal, dès lors c'est un *monstre*; & ce vous est une démonstration qu'il n'a point d'ame, & qu'il doit être détruit. Je vous demande présentement, où trouver la juste mesure & les dernieres bornes de la figure qui emporte avec elle une ame raisonnable? Car puisqu'il y a eu des *Fœtus* humains, moitié bête & moitié homme, d'autres dont les trois parties participent de l'un, & l'autre partie de l'autre; & qu'il peut arriver qu'ils approchent de

CH. IV.

CH. IV. l'une ou de l'autre forme selon toute la variété imaginable, qu'ils ressemblent à un homme ou à une bête par différents degrés mêlés ensemble ; je serois bien aise de savoir quels sont au juste les linéaments auxquels une ame raisonnable peut ou ne peut pas être unie, selon cette hypothése, quelle sorte d'extérieur est une marque assurée qu'une ame habite ou n'habite pas dans le corps. Car jusqu'à ce qu'on en soit venu là, nous parlons de l'homme au hasard, & nous en parlerons je crois toujours ainsi, tandis que nous nous fixerons à certains sons, & que nous nous figurerons certaines especes determinées dans la nature, sans savoir ce que c'est. Mais après tout, je souhaiterois qu'on considérât que ceux qui croyent avoir satisfait à la difficulté, en nous disant qu'un *Fœtus* contrefait est un monstre, tombent dans la même faute qu'ils veulent reprendre, c'est qu'ils établissent par-là une espece moyenne entre l'homme & la bête ; car je vous prie, qu'est-ce que leur monstre en ce cas-là, (si le mot de *monstre* signifie quoique ce soit) sinon une chose qui n'est ni homme ni bête, mais qui participe de l'un & de l'autre ? Or tel est justement l'*imbécille* dont on vient de parler. Tant il est necessaire de renoncer à la notion commune des especes & des essences, si nous voulons pénétrer véritablement dans la nature des choses mêmes, & les examiner par ce que nos facultés nous y

peuvent faire découvrir, à les considérer telles qu'elles existent & non pas, par de vaines fantaisies dont on s'est entêté sur leur sujet sans aucun fondement. CH. IV.

§. 17. J'ai proposé ceci dans cet endroit, parce que je crois que nous ne saurions prendre trop de soin pour éviter que les *mots* & les *especes*, a en juger par les notions vulgaires selon lesquelles nous avons accoûtumé de les employer, ne nous en imposent; car je suis porté à croire que c'est là ce qui nous empêche le plus d'avoir des connoissances claires & distinctes, particuliérement à l'égard des substances; & que c'est de-là qu'est venue une grande partie des difficultés sur la vérité & sur la certitude. Si nous nous accoutumions seulement à séparer nos réflexions & nos raisonnements d'avec les mots, nous pourrions remédier en grande partie à cet inconvenient par rapport à nos propres pensées que nous considérerions en nous mêmes, ce qui n'empêcheroit pourtant pas que nous ne fussions toujours embrouillés dans nos discours avec les autres hommes, pendant que nous persisterons à croire que les especes & leurs essences sont autre chose que nos idées abstraites telles qu'elles sont, auxquelles nous attachons certains noms pour en être les signes.

Les mots & la distinction des choses en Especes nous en imposent.

§. 18. Enfin, pour reprendre en peu de mots ce que nous venons de dire sur la certitude & la réalité de nos connoissances; par tout où nous appercevons la

Récapitulation.

CH. IV. convenance ou la disconvenance de quelqu'une de nos idées, il y a là une connoissance certaine ; & par tout où nous sommes assurés que ces idées conviennent avec la réalité des choses, il y a une connoissance certaine & réelle. Et ayant donné ici des marques de cette convenance de nos idées avec la réalité des choses, je crois avoir montré en quoi consiste la vraie certitude, la certitude réelle ; ce qui, de quelque maniere qu'il eût paru à d'autres, avoit été jusqu'ici, à mon égard, un de ces *desiderata*, sur quoi, à parler franchement, j'avois grand besoin d'être éclairci.

---

## CHAPITRE V.

### *De la Vérité en général.*

CH. V.

Ce que c'est que la vérité.

§. 1. IL y a plusieurs siecles qu'on a demandé ce que c'est que la *vérité*; & comme c'est-là ce que tout le genre humain cherche ou prétend chercher, il ne peut qu'être digne de nos soins, d'examiner avec toute l'exactitude dont nous sommes capables, en quoi elle consiste, & par-là de nous instruire nous-mêmes de sa nature, & d'observer comment l'esprit la distingue de la fausseté.

Une juste conjonc-

§. 2. Il me semble donc que la vérité n'emporte autre chose, selon la significa-tion

tion propre du mot, que *la conjonction ou la séparation des signes suivant que les choses mêmes conviennent ou disconviennent entr'elles*. Il faut entendre ici par la conjonction ou la séparation des signes ce que nous appelons autrement *proposition*. De sorte que la vérité n'appartient proprement qu'aux propositions; dont il y en a de deux sortes: l'une *mentale*, & l'autre *verbale*, ainsi que les signes dont on se sert communément sont de deux sortes, savoir les idées & les *mots*.

CH. V. tion ou séparation des signes, c'est à dire des idées ou des mots.

§. 3. Pour avoir une notion claire de la vérité, il est fort nécessaire de considerer la vérité mentale & la vérité verbale distinctement l'une de l'autre. Cependant il est très-difficile d'en discourir séparément, parce qu'en traitant des propositions mentales on ne peut éviter d'employer les secours des mots, & dès-là les exemples qu'on donne de propositions mentales cessent d'être purement mentales, & deviennent verbales. Car une proposition mentale n'étant qu'une simple considération des idées comme elles sont dans notre esprit, sans être revêtues de mots, elles perdent leur nature de propositions purement mentales dès-qu'on employe des mots pour les exprimer.

Ce qui fait les propositions mentales & verbales.

§. 4. Ce qui fait qu'il est encore plus difficile de traiter des propositions mentales & des verbales séparément, c'est que la plûpart des hommes, pour ne pas dire tous, mettent des mots à la place

Il est fort difficile de traiter des Propositions mentales.

 des idées en formant leurs penſées & leurs raiſonnements en eux-mêmes, du moins lorſque le ſujet de leur méditation renferme des idées complexes. Ce qui eſt une preuve bien évidente de l'imperfection & de l'incertitude de nos idées de cette eſpece, & qui, à le bien conſidérer, peut ſervir à nous faire voir quelles ſont les choſes dont nous avons des idées claires & parfaitement déterminées, & quelles ſont les choſes dont nous n'avons point de telles idées. Car ſi nous obſervons ſoigneuſement la maniere dont notre eſprit ſe prend à penſer & à raiſonner, nous trouverons, à mon avis, que quand nous formons en nous-mêmes quelques propoſitions ſur le *blanc* ou le *noir*, ſur le *doux* ou l'*amer*, ſur un *triangle* ou un *cercle*, nous pouvons former dans notre eſprit les idées mêmes; & qu'en effet nous le faiſons ſouvent, ſans réfléchir ſur les noms de ces idées. Mais, quand nous voulons faire des réflexions ou former des propoſitions ſur des idées plus complexes, comme ſur celles d'*homme*, de *vitriol*, de *valeur*, de *gloire*, nous mettons ordinairement le nom à la place de l'idée; parce que les idées que ces noms ſignifient, étant la plupart imparfaites, confuſes & indéterminées, nous réfléchiſſons ſur les noms mêmes; parce qu'ils ſont plus clairs, plus certains, plus diſtincts, & plus propres à ſe préſenter promptement à l'eſprit que de pures

idées ; de ſorte que nous employons ces termes à la place des idées mêmes, lors même que nous voulons méditer & raiſonner en nous-mêmes, & faire tacitement des propoſitions mentales. Nous en uſons ainſi à l'égard des ſubſtances, comme je l'ai déja remarqué, à cauſe de l'imperfection de nos idées, prenant le nom pour l'eſſence réelle dont nous n'avons pourtant aucune idée. Dans les *modes*, nous faiſons la même choſe, à cauſe du grand nombre d'idées ſimples dont ils ſont compoſés. Car la plupart d'entr'eux étant extrêmement complexes, le nom ſe préſente bien plus aiſément que l'idée même qui ne peut être rappelée, & pour ainſi-dire, exactement retracée à l'eſprit qu'à force de temps & d'application, même à l'égard des perſonnnes qui ont auparavant pris la peine d'éplucher toutes ces différentes idées ; ce que ne ſauroient faire ceux qui, pouvant aiſément rappeler dans leur mémoire la plus grande partie des termes ordinaires de leur langue, n'ont peut-être jamais ſongé, durant tout le cours de leur vie, à conſidérer quelles ſont les idées préciſes que la plûpart de ces termes ſignifient. Ils ſe ſont contentés d'en avoir quelques notions confuſes & obſcures. Et parmi ceux qui parlent le plus de *religion* & de *conſcience*, d'*Egliſe* & de *Foi*, de *Puiſſance* & de *Droit*, d'*obſtructions* & d'*humeurs*, de *mélancolie* & de *bile*, combien n'y en a-t-il pas dont les

CH. V. pensées & les méditations se réduiroient peut-être à fort peu de chose, si on les prioit de réfléchir uniquement sur les choses mêmes, & de laisser à quartier tous ces mots avec lesquels il est si ordinaire qu'ils embrouillent les autres & qu'ils s'embarassent eux-mêmes

Elles ne sont que des idées jointes ou séparées sans l'intervention des mots.

§. 5. Mais pour revenir à considerer en quoi consiste la vérité, je dis qu'il faut distinguer deux sortes de propositions que nous sommes capables de former.

Premierement, les *mentales*, où *les idées sont jointes ou séparées* dans notre entendement, sans l'intervention des mots, par l'esprit, qui appercevant leur convenance, ou leur disconvenance, en juge actuellement.

Il y a, en second lieu, des propositions *verbales* qui sont des *mots*, signes de nos idées, *joints ou séparés en des sentences affirmatives ou négatives.* Et par cette maniere d'affirmer ou de nier, ces signes formés par des sons, sont pour ainsi-dire, joints ensemble ou séparés l'un de l'autre. De sorte qu'une proposition consiste à joindre ou à séparer des signes; & la vérité consiste à joindre ou a séparer ces signes selon que les choses qu'ils signifient, conviennent ou disconviennent.

Quand c'est que les Propositions mentales & verbales contiennent quelque vérité réelle.

§. 6. Chacun peut-être convaincu par sa propre expérience, que l'esprit venant à appercevoir ou à supposer la convenance ou la disconvenance de quelqu'une de ses idées, les réduit tacitement en lui-même à une espece de proposition affirmative

ou négative, ce que j'ai tâché d'exprimer per les termes de *joindre ensemble* & de *séparer*. Mais cette action de l'esprit qui est si familiere à tout homme qui pense & qui raisonne, est plus facile à concevoir en réfléchissant sur ce qui se passe en nous, lorsque nous affirmons ou nions, qu'il n'est aisé de l'expliquer par des paroles. Quand un homme a dans l'esprit l'idée de deux lignes, savoir la latérale & la diagonale d'un quarré, dont la diagonale a un pouce de longueur, il peut avoir aussi l'idée de la division de cette ligne en un certain nombre de parties égales, par exemple en cinq, en dix, en cent, en mille, ou en tout autre nombre; & il peut avoir l'idée de cette ligne longue d'un pouce comme pouvant, ou ne pouvant pas être divisée en telles parties égales qu'un certain nombre d'elles soit égale à la ligne latérale. Or toutes les fois qu'il apperçoit, qu'il croit, ou qu'il suppose qu'une telle espece de divisibilité convient ou ne convient pas avec l'idée qu'il a de cette ligne, il joint ou sépare, pour ainsi-dire, ces deux idées, je veux dire celle de cette ligne, & celle de cette espece de divisibilité, & par-là il forme une proposition mentale qui est vraie ou fausse, selon qu'une telle espece de divisibilité, ou qu'une divisibilité en de telles parties aliquotes convient réellement ou non avec ligne. Et quand les idées sont ainsi jointes ou séparées dans l'esprit; selon que ces idées ou les choses qu'elles signifient,

Ch. V.

CH. V. conviennent ou diſconviennent, c'eſt-là, ſi j'oſe ainſi parler, *une vérité mentale*. Mais la *Vérité verbale* eſt quelque choſe de plus. C'eſt une propoſition où des mots ſont affirmés ou niés l'un de l'autre, ſelon que les idées qu'ils ſignifient, conviennent ou diſconviennent : & cette vérité eſt encore de deux eſpeces, ou *purement verbale & frivole*, de laquelle je traiterai dans Chapitre Xme. ou bien *réelle & inſtructive*, & c'eſt elle qui eſt l'objet de cette connoiſſance réelle dont nous avons déjà parlé.

Objection contre la vérité verbale : que ſuivant ce que j'en dis elle peut être entierement chimérique.

§. 7. Mais peut-être qu'on aura encore ici le même ſcrupule à l'égard de la vérité qu'on a eu touchant la connoiſſance & qu'on m'objectera » que, ſi la vérité » n'eſt autre choſe qu'une conjonction ou ſéparation de mots, formants » des propoſitions, ſelon que les idées » qu'ils ſignifient, conviennent ou diſconviennent dans l'eſprit des hommes, la » connoiſſance de la vérité n'eſt pas une » choſe ſi eſtimable qu'on ſe l'imagine » ordinairement ; puiſqu'à ce compte, elle » ne renferme autre choſe qu'une conformité entre des mots & les productions chimériques du cerveau des hommes ; car qui ignore de quelles notions » bizarres eſt remplie la tête de je ne ſai » combien de perſonnes, & quelles étranges idées peuvent ſe former dans le » cerveau de tous les hommes ? Mais ſi » nous nous en tenons-là, il s'enſuivra » que par cette régle nous ne connoiſ-

„ ſons la vérité de quoi que ce ſoit, que Ch. V.
„ d'un monde viſionnaire, & cela en
„ conſultant nos propres imaginations; &
„ que nous ne découvrons point de vé-
„ rité qui ne couvienne auſſi-bien aux
„ harpyes & aux centaures qu'aux hom-
„ mes & aux cheveaux. Car les idées des
„ centaures & autres ſemblables chiméres
„ peuvent ſe trouver dans notre cerveau,
„ & y avoir une convenance ou diſcon-
„ venance, tout auſſi-bien que les idées
„ des êtres réels : par conſéquent on peut
„ former d'auſſi véritables propoſitions
„ ſur leur ſujet, que ſur des idées des
„ choſes réellement exiſtantes; de ſorte
„ que cette propoſition, *Tous les centaures*
„ *ſont des animaux*, ſera auſſi véritable
„ que celle-ci, *Tous les hommes ſont des*
„ *animaux*, & la certitude de l'une ſera
„ auſſi grande que celle de l'autre. Car
„ dans ces deux propoſitions les mots
„ ſont joints enſemble ſelon la conve-
„ nance que les idées ont dans notre eſ-
„ prit, la convenance de l'idée d'*animal*
„ avec celle de *centaure* étant auſſi claire
„ & auſſi viſible dans l'eſprit que la con-
„ venance de l'idée d'*animal* avec celle
„ d'*homme*; & par conſéquent ces deux
„ propoſitions ſont également véritables,
„ & d'une égale certitude. Mais à quoi nous
„ ſert une telle vétité?

§. 8. Quoique ce qui a été dit dans le chapitre précédent pour diſtinguer la connoiſſance réelle d'avec l'imaginaire pût

Réponſe à cette objection. La vérité réelle

CH. V. regarde les idées conformes aux choses.

suffire à dissiper ici ce doute, & faire discerner la vérité réelle de celle qui n'est que chimérique, ou si vous voulez, purement nominale, ces deux distinctions étant établies sur le même fondement; il ne sera pourtant pas inutile de faire encore remarquer dans cet endroit, que, quoique nos mots ne signifient autre chose que nos idées, cependant comme ils sont destinés à signifier des choses, la vérité qu'ils contiennent, lorsqu'ils viennent à former des propositions ne sauroit être que *verbale*, quand ils désignent dans l'esprit des idées qui ne conviennent point avec la réalité des choses. C'est pourquoi la vérité, aussi-bien que la connoissance peut être fort bien distinguée en *verbale*, & en *réelle*; celle-là étant seulement *verbale*, où les termes sont joints selon la convenance ou la disconvenance des idées qu'ils signifient, sans considérer si nos idées sont telles qu'elles existent ou peuvent exister dans la nature. Mais au contraire les propositions renferment une vérité réelle, lorsque les signes dont elles sont composées sont joints selon que nos idées conviennent; & que ces idées sont telles que nous les connoissons capables d'exister dans la nature; ce que nous ne pouvons connoître à l'égard des substances qu'en sachant que telles substances ont existé.

La fausseté consiste à joindre les noms autrement que

§. 9. La *Vérité* est la dénotation en paroles de la convenance ou de la disconvenance des idées, telle qu'elle est. La *Fausseté* est la dénotation en paroles de la con-

venance ou de la disconvenance des idées, autre qu'elle n'est effectivement. Et tant que ces idées, ainsi désignées par certains sons, sont conformes à leurs archétypes, jusques-là seulement la vérité est réelle; de sorte que la connoissance de cette espece de vérité consiste à savoir quelles sont les idées que les mots signifient, & à appercevoir la convenance ou la disconvenance de ces idées, selon qu'elle est désignée par ces mots.

CH. V. leurs idées ne conviennent.

Les propositions générales doivent être traitées plus au long.

§. 10. Mais parce qu'on regarde les mots comme les grands *véhicules* de la vérité & de la connoissance, si j'ose m'exprimer ainsi, & que nous nous servons de mots & de propositions en communiquant & en recevant la vérité, & pour l'ordinaire en raisonnant sur son sujet, j'examinerai plus au long en quoi consiste la certitude des vérités réelles, renfermées dans des propositions, & où c'est qu'on peut la trouver, & je tâcherai de faire voir dans quelle espece de propositions universelles nous sommes capables de voir certainement la vérité ou la fausseté réelle qu'elles renferment.

Je commencerai par les propositions générales, comme étant celles qui occupent le plus nos pensées, & qui donnent le plus d'exercice à nos spéculations. Car comme les vérités générales étendent le plus notre connoissance, & qu'en nous instruisant tout d'un coup de plusieurs choses particulieres, elles nous donnent de grandes vues & abbrégent le chemin

CH. V. qui nous conduit à la connoiſſance, l'eſprit en fait auſſi le plus grand objet de ſes recherches.

Vérité morale & métaphyſique.

§. 11. Outre cette vérité, priſe dans ce ſens reſſerré dont je viens de parler, il y en a deux autres eſpeces. La premiere eſt la *vérité morale*, qui conſiſte à parler des choſes ſelon la perſuaſion de notre eſprit, quoique la propoſition que nous prononçons, ne ſoit pas conforme à la réalité des choſes. Il y a, en ſecond lieu, une *vérité métaphyſique*, qui n'eſt autre choſe que l'exiſtence réelle des choſes, conforme aux idées auxquelles nous avons attaché les noms dont on ſe ſert pour déſigner ces choſes. Quoiqu'il ſemble d'abord que ce n'eſt qu'une ſimple conſidération de l'exiſtence même des choſes, cependant à le conſidérer de plus près, on verra qu'il renferme une propoſition tacite par où l'eſprit joint telle choſe particuliere à l'idée qu'il s'en étoit formé auparavant en lui aſſignant un certain nom. Mais parce que ces conſidérations ſur la vérité ont été examinées auparavant, ou qu'elles n'ont pas beaucoup de rapport à notre préſent deſſein, c'eſt aſſez qu'en cet endroit nous les ayions indiquées en paſſant.

## CHAPITRE VI.

*Des propositions universelles, de leur vérité, & de leur certitude.*

§. 1. QUOIQUE la meilleure & la plus sûre voye pour arriver à une connoissance claire & distincte, soit d'examiner les idées & d'en juger par elles-mêmes, sans penser à leurs noms en aucune maniere ; cependant c'est, je pense, ce qu'on pratique fort rarement, tant la coûtume d'employer des sons pour des idées a prévalu parmi nous. Et chacun peut remarquer combien c'est une chose ordinaire aux hommes de se servir des noms à la place des idées, lors même qu'ils méditent & qu'ils raisonnent en eux-mêmes, sur tout si les idées sont fort complexes & composées d'une grande collection d'idées simples. C'est-là ce qui fait que la considération des mots & des propositions est une partie si nécessaire d'un discours où l'on traite de la connoissance, qu'il est fort difficile de parler intelligiblement de l'une de ces choses sans expliquer l'autre.

CH. VI. Il est nécessaire de parler des mots en traitant de la connoissance.

§. 2. Comme toute la connoissance que nous avons se réduit uniquement à des vérités particulieres, ou générales, il est évident, que, quoiqu'on puisse faire pour parvenir à l'intelligence des vérités

Il est difficile d'entendre des vérités générales si elles ne sont exprimées par

CH. VI. des propositions véritables.

particulieres, l'on ne sçauroit jamais bien entendre les vérités générales, qui sont avec raison l'objet le plus ordinaire de nos recherches, ni les comprendre que fort rarement soi-même, qu'entant qu'elles sont conçues & exprimées par des paroles. Ainsi, en recherchant ce qui constitue notre connoissance, il ne sera pas hors de propos d'examiner la vérité de la certitude des propositions universelles.

Il y a une double certitude, l'une de vérité, & l'autre de connoissance.

§. 3. Mais afin de pouvoir éviter ici l'illusion où nous pourroit jeter l'ambiguité des termes, écueil dangereux en toute occasion, il est à propos de remarquer qu'il y a une double certitude, une *certitude* de *vérité* & une *certitude* de *connoissance.* Lorsque les mots sont joints de telle maniere dans des propositions, qu'ils expriment exactement la convenance ou la disconvenance telle qu'elle est réellement, c'est une *certitude de vérité.* Et la *certitude de connoissance* consiste à appercevoir la convenance ou la disconvenance des idées, entant qu'elle est exprimée dans des propositions. C'est ce que nous appelons ordinairement connoître la vérité d'une proposition, où en être certain.

On ne peut être assuré d'aucune proposition générale qu'elle est véritable, lorsque l'essence de chaque espece dont

§ 4. Or comme nous ne saurions *être assurés de la vérité d'aucune proposition générale, à moins que nous ne connoissions les bornes précises & l'étendue des especes que signifient les termes dont elle est composée*, il seroit nécessaire que nous connussions l'essence de chaque espece, puisque c'est cette essence qui constitue

& termine l'espece. C'est ce qu'il n'est pas mal aisé de faire à l'égard de toutes les *idées simples* & des *modes*; car dans les idées simples & dans les modes, l'essence réelle & la nominale n'est qu'une seule & même chose : ou, pour exprimer la même pensée en d'autres termes, l'idée abstraite que le terme général signifie étant la seule chose qui constitue ou qu'on peut supposer qui constitue l'essence & les bornes de l'espece, on ne peut être en peine de savoir jusqu'où s'étend l'espece, ou quelles choses sont comprises sous chaque terme ; car il est évident que ce sont toutes celles qui ont une exacte conformité avec l'idée que ce terme signifie, & nulle autre. Mais dans les substances, où une essence réelle, distincte de la nominale, est supposée constituer, déterminer & limiter les especes, il est visible que l'étendue d'un terme général est fort incertaine ; parce que ne connoissant pas cette essence réelle, nous ne pouvons pas savoir ce qui est ou n'est pas de cette espece, & par conséquent, ce qui peut ou ne peut pas en être affirmé avec certitude. Ainsi, lorsque nous parlons d'un *homme* ou de l'*or*, ou de quelqu'autre espece de substances naturelles, entant que déterminée par une certaine *essence réelle* que la nature donne régulierement à chaque individu de cette espece, & qui le fait être de cette espece, nous ne saurions être certains de la vérité d'aucune affirmation

CH. VI. il est parlé, n'est pas connue.

CH. VI. ou négation faite sur le sujet de ces substances. Car à prendre l'*homme* ou l'*or* en ce sens, pour une espece de choses, déterminée par des essences réelles, différentes de l'idée complexe qui est dans l'esprit de celui qui parle, ces choses ne signifient qu'un je ne sai quoi ; & l'étendue de ces especes, fixée par de telles limites, est si inconnue & si indéterminée qu'il est impossible d'affirmer avec quelque certitude, que tous les hommes sont raisonnables, & que tout or est jaune. Mais lorsqu'on regarde l'essence nominale comme ce qui limite chaque espece, & que les hommes n'étendent point l'application d'aucun terme général au-delà des choses particulieres, sur lesquelles l'idée complexe qu'il signifie, doit être fondée, ils ne sont point en danger de méconnoître les bornes de chaque espece, & ne sauroient douter sur ce pied là, si une proposition est véritable, ou non. J'ai voulu expliquer en stile scholastique cette incertitude des propositions qui regardent les substances, & me servir en cette occasion des termes d'*essence* & d'*espece*, afin de montrer l'absurdité & l'inconvénient qu'il y a à se les figurer comme quelque sorte de réalités qui soient autre chose que des idées abstraites, désignées par certains noms. En effet, supposer que les especes des substances soient autre chose que la réduction même des substances en certaines sortes, rangées sous divers noms géné-

raux, selon qu'elles conviennent aux différentes idées abstraites que nous désignons par ces noms là, c'est confondre la vérité, & rendre incertaines toutes les propositions générales qu'on peut faire sur les substances. Ainsi, quoique peut-être ces matieres puissent être exposées plus nettement & dans un meilleur jour, à des gens qui n'auroient aucune connoissance de la science scholastique; cependant comme ces fausses notions d'*essence* & d'*espece* ont prit racine dans l'esprit de la plûpart de ceux qui ont reçue quelque teinture de cette sorte de savoir qui a si fort prévalu dans notre Europe, il est bon de les faire connoître & de les dissiper pour donner lieu à faire un tel usage des mots qu'il puisse faire entrer la certitude dans l'esprit.

Cela regarde plus particuliérement les substances.

§. 5. *Lors donc que les noms de substances sont employés pour signifier des especes qu'on suppose déterminées par des essences réelles que nous ne connoissons pas ils sont incapables d'introduire la certitude dans l'entendement*; & nous ne saurions être assurés de la vérité des propositions générales, composées de ces sortes de termes. La raison en est évidente. Car comment pouvons-nous être assurés que telle ou telle qualité est dans l'or, tandis que nous ignorons ce qui est ou n'est point dans l'or; puisque, selon cette maniere de parler, rien n'est *or*, que ce qui participe à une essence qui nous est incon-

CH. VI. nue, & dont par conséquent nous ne saurions dire où c'est qu'elle est, ou n'est pas. D'où il s'ensuit que nous ne pouvons jamais être assurés à l'égard d'aucune partie de matiere qui soit dans le monde, qu'elle est, ou n'est pas or en ce sens-là; par la raison qu'il nous est absolument impossible de savoir, si elle a, ou n'a pas ce qui fait qu'une chose est appelée *or*, c'est-à-dire, cette essence réelle de l'or dont nous n'avons absolument aucune idée. Il nous est, dis-je, aussi impossible de savoir cela, qu'il l'est à un aveugle de dire en quelle fleur se trouve ou ne se trouve point la *couleur de pensée*, * tandis qu'il n'a absolument aucune idée de la *couleur de pensée*. Ou bien, si nous pouvions savoir certainement (ce qui n'est pas possible) où est l'essence réelle que nous ne connoissons pas; dans quels amas de matiere est, par exemple, l'essence réelle de l'or, nous ne pourrions pourtant point être assurés que telle ou telle qualité pût être attribuée avec vérité à l'or, puisqu'il nous est impossible de connoître qu'une telle qualité ou idée ait une liaison nécessaire avec une *essence réelle* dont nous n'avons aucune idée, quelque soit l'espece qu'on puisse imaginer que cette essence, qu'on suppose réelle, constitue effectivement.

* C'est le nom d'une fleur assez connue. Voyez le Dictionnaire de *l'Académie Françoise*.

Il n'y a que peu de propositions universelles sur les subs-

§. 6. D'autre part, quand les noms des substances sont employés, comme ils devroient toujours l'être, pour designer les idées que les hommes ont dans l'esprit,

quoiqu'ils ayent alors une signification claire & déterminée, *ils ne servent pourtant pas encore à former plusieurs propositions universelles, de la vérité desquelles nous puissions être assurés.* Ce n'est pas à cause qu'en faisant un tel usage des mots, nous sommes en peine de savoir quelles choses ils signifient ; mais parce que les idées complexes qu'ils signifient, sont telles combinaisons d'idées simples qui n'emportent avec elles nulle connexion, ou incompatibilité visible, qu'avec très-peu d'autres idées.

CH. VI. tances, dont la vérité soit connue.

§. 7. Les idées complexes que les noms, que nous donnons aux especes des substances, signifient, sont des collections de certaines qualités que nous avons remarqué coexister dans un *soutien* inconnu que nous appelons *substance*. Nais nous ne saurions connoître certainement quelles autres qualités coexistent nécessairement avec de telles combinaisons, à moins que nous ne puissions découvrir leur dépendance naturelle, dont nous ne saurions porter la connoissance fort avant à l'égard de leurs *premieres qualités*. Et pour toutes leurs *secondes qualités*, nous n'y pouvons absolument point découvrir de connexion pour les raisons qu'on a vu dans le chapitre III. de ce IV. livre : Premierement, parce que nous ne connoissons point les constitutions réelles des substances, desquelles dépend en particulier chaque *seconde Qualité* ; & en second lieu, parce que, supposé que cela nous fût connu,

Parce qu'on ne peut connoître qu'en peu de rencontres la coexistance de leurs idées.

* *Substratum.*

CH. IV. il ne pourroit nous servir que pour une connoissance expérimentale, & non pour une connoissance universelle, ne pouvant s'étendre avec certitude au-delà d'un tel ou d'un tel exemple, parce que notre entendement ne sauroit découvrir aucune connexion imaginable entre une *seconde qualité* & quelque modification que ce soit d'une des *premieres qualités*. Voilà pourquoi l'on ne peut former sur les substances que fort peu de propositions générales qui emportent avec elles une certitude indubitable.

Exemple dans l'Or. §. 8. *Tout or est fixe*, est une proposition dont nous ne pouvons pas connoître certainement la vérité; quelque généralement qu'on la croye véritable. Car si, selon la vaine imagination des écoles, quelqu'un vient à supposer que le mot *or* signifie une espece de choses, distinguée par la nature à la faveur d'une essence réelle qui lui appartient, il est évident qu'il ignore quelles substances particulieres sont de cette espece, & qu'ainsi il ne sauroit avec certitude affirmer universellement quoique ce soit de l'or. Mais s'il prend le mot *or* pour une espece déterminée par son essence nominale; que l'essence nominale soit, par exemple, l'idée complexe d'un *corps d'une certaine couleur jaune*, *malléable*, *fusible*, & *plus pesant* qu'aucun autre corps connu, en employant ainsi le mot *or* dans son usage propre, il n'est pas difficile de connoître ce qui est ou n'est pas or. Mais avec tout

cela, nulle autre qualité ne peut être universellement affirmée ou niée avec certitude de l'or, que ce qui a avec cette essence nominale une connexion ou une incompatiblité qu'on peut découvrir. La *fixité*, par exemple, n'ayant aucune connexion nécessaire avec la couleur, la pesanteur, ou aucune autre idée simple qui entre dans l'idée complexe que nous avons de l'or, ou avec cette combinaison d'idées prises ensemble, il est impossible que nous puissions connoître certainement la vérité de cette proposition, que *tout or est fixe*. 

§. 9. Comme on ne peut découvrir aucune liaison entre la fixité & la couleur, la pesanteur, & les autres idées simples de l'essence nominale de l'or que nous venons de proposer; de même si nous faisons que notre idée complexe de l'or, soit un corps *jaune*, *fusible*, *ductile*, *pesant & fixe*, nous serons dans la même incertitude à l'égard de sa capacité d'être dissous dans l'*eau régale*, & cela par la même raison; puisque par la considération des idées mêmes nous ne pouvons jamais affirmer ou nier avec certitude d'un corps dont l'idée complexe renferme la couleur jaune, une grande pesanteur, la ductilité, la fusibilité & la fixité, qu'il peut être dissous dans l'*eau régale*: & ainsi du reste de ses autres qualités. Je voudrois bien voir une affirmation générale touchant quelque qualité de l'or, dont on puisse être certainement assuré qu'elle est véri-

CH. VI. table. Sans doute qu'on me repliquera d'abord ; voici une proposition universelle tout-à-fait certaine, *tout or est malléable.* A quoi je réponds : C'est-là, j'en conviens, une proposition très-assurée, si la *malléabilité* fait partie de l'idée complexe que le mot *or* signifie. Mais tout ce qu'on affirme de l'or en ce cas-là, c'est que ce son signifie une idée dans laquelle est renfermée la *malléabilité* ; espece de vérité & de certitude toute semblable à cette affirmation, *un centaure est un animal à quatre pieds.* Mais si la *malléabilité* ne fait pas partie de l'essence spécifique, signifié par le mot *or*, il est visible que cette affirmation, *tout or est malléable*, n'est pas une proposition certaine ; car que l'idée complexe de l'or soit composée de telles autres qualités qu'il vous plaira supposer dans l'or, la malléabilité ne paroîtra point dépendre de cette idée complexe, ni découler d'aucune idée simple qui y soit renfermée : la connexion que la malléabilité a avec ses autres qualités, si elle en a aucune, venant seulement de l'intervention de la constitution réelle de ses parties insensibles, laquelle constitution nous étant inconnue, il est impossible que nous appercevions cette connexion, à moins que nous ne puissions découvrir ce qui joint toutes ses qualités ensemble.

Jusqu'où cette coexistence peut être connue

§. 10. A la vérité, plus le nombre de ces qualités coexistantes que nous réunissons sous un seul nom dans une idée com-

plexe, eſt grand, plus nous rendons la ſignification de ce mot préciſe & déterminée. Mais pourtant nous ne pouvons jamais la rendre par ce moyen capable d'une certitude univerſelle par rapport à d'autres qualités qui ne ſont pas contenues dans notre idée complexe : puiſque nous n'appercevons point la liaiſon ou la dépendance qu'elles ont l'une avec l'autre, ne connoiſſant ni la conſtitution réelle ſur laquelle elles ſont fondées, ni comment elles en tirent leur origine. Car la principale partie de notre connoiſſance ſur les ſubſtances ne conſiſte pas ſimplement, comme en d'autres choſes, dans le rapport de deux idées qui peuvent exiſter ſéparément, mais dans la liaiſon & dans la coexiſtence néceſſaire de pluſieurs idées diſtinctes dans un même ſujet, ou dans leur incompatibilité à coexiſter de cette maniere. Si nous pouvions commencer par l'autre bout, & decouvrir en quoi conſiſte une telle couleur, ce qui rend un corps plus léger ou plus peſant, quelle contexture de parties le rend malléable, fuſible, fixe & propre à être diſſous dans cette eſpece de liqueur & non dans une autre : ſi, dis-je, nous avions une telle idée des corps, & que nous puiſſions appercevoir en quoi conſiſtent originairement toutes leurs qualités ſenſibles, & comment elles ſont produites, nous pourrions nous en former de telles idées abſtraites qui nous ouvriroient le chemin à une connoiſſance plus générale, & nous mettroient en état

CH. VI. Juſques-là; les propoſitions univerſelles peuvent être certaines; mais cela ne s'étend pas fort loin.

CH. VI. de former des propositions universelles, qui emporteroient avec elles une certitude & une vérité générale. Mais tandis que nos idées complexes des especes des substances sont si éloignées de cette constitution réelle & intérieure, d'où dépendent leurs qualités sensibles, & qu'elles ne sont composées que d'une collection imparfaite des qualités apparentes que nos sens peuvent découvrir ; il ne peut y avoir que très-peu de propositions générales touchant les substances, de la vérité réelle desquelles nous puissions être certainement assurés ; parce qu'il y a fort peu d'idées simples dont la connexion & la coexistence nécessaire nous soient connues d'une maniere certaine & indubitable. Je crois pour moi, que parmi toutes les *secondes qualités* des substances, & parmi les puissances qui s'y rapportent, on n'en sauroit nommer deux dont la coexistence nécessaire ou l'incompatibilité puisse être connue certainement, hormis dans les qualités qui appartiennent au même sens, lesquelles s'excluent nécessairement l'une & l'autre, comme je l'ai déja montré. Personne, dis-je, ne peut connoître certainement par la couleur qui est dans un certain corps, quelle odeur, quel goût, quel son, ou quelles qualités tactiles il a, ni quelles altérations il est capable de faire sur d'autres corps, ou de recevoir par leur moyen. On peut dire la même chose du son, du goût, *&c.* Comme les noms spécifiques dont nous nous servons

pour désigner les substances, signifient des collections de ces sortes d'idées, il ne faut pas s'étonner que nous ne puissions former avec ces noms que fort peu de propositions générales d'une certitude réelle & indubitable. Mais pourtant lorsque l'idée complexe de quelque sorte de substance que ce soit, contient quelqu'idée simple dont on peut découvrir la coexistence nécessaire qui est entr'elle & quelque autre idée; jusques-là l'on peut former sur cela des propositions universelles qu'on a droit de regarder comme certaines: si, par exemple, quelqu'un pouvoit découvrir une connexion nécessaire entre la *malléabilité* & la *couleur* ou la *pesanteur* de l'or, ou quelqu'autre partie de l'idée complexe qui est désignée par ce nom-là, il pourroit former avec certitude un proposition universelle touchant l'or considéré dans ce rapport: & alors la vérité réelle de cette proposition *tout or est malléable*; seroit aussi certaine que la vérité de celle-ci, *les trois angles de tout triangle rectangle sont égaux à deux droits*.

Parce que les qualités qui composent nos idées complexes des substances, dépendent, pour la plûpart des causes extérieures éloignées & que nous

§. 11. Si nous avions de telles idées des substances, que nous puissions connoître quelles constitutions réelles produisent les qualités sensibles que nous y remarquons, & comment ces qualités en découlent; nous pourrions par les idées spécifiques de leurs essences réelles que nous aurions dans l'esprit, déterrer plus certainement leurs propriétés, & découvrir quelles sont les qualités que les

Ch. VI. ne pouvons apperce-voir.

ſubſtances ont, ou n'ont pas, que nous ne pouvons le faire préſentement par le ſecours de nos ſens, de ſorte que pour connoître les propriétés de l'or, il ne ſeroit non plus néceſſaire que l'or exiſtât, & que nous fiſſions des expériences ſur ce corps que nous nommons ainſi, qu'il eſt néceſſaire, pour connoître les propriétés d'un triangle, qu'un triangle exiſte dans quelque portion de matiere. L'idée que nous aurions dans l'eſprit ſerviroit auſſi-bien pour l'un que pour l'autre. Mais tant s'en faut que nous ayions été admis dans les ſecrets de la nature, qu'à peine avons nous jamais approché de l'entrée de ce ſanctuaire. Car nous avons accoûtumé de conſiderer les ſubſtances que nous rencontrons, chacune à part, comme une choſe entiere qui ſubſiſte par elle-même, qui a en elle-même toutes ſes qualités, & qui eſt indépendante de toute autre choſe: c'eſt, dis-je, ainſi que nous nous repréſentons les ſubſtances, ſans ſonger pour l'ordinaire aux opérations de cette matiere fluide & inviſible dont elles ſont environnées, des mouvements & des opérations de laquelle matiere dépend la plus grande partie des qualités qu'on remarque dans les ſubſtances & que nous regardons comme les marques inhérentes de diſtinction, par où nous les connoiſſons, & en vertu deſquelles nous leur donnons certaines dénominations. Mais une piéce d'or qui exiſteroit en quelqu'endroit par elle-même

ſéparée

ſéparée de l'impreſſion & de l'influence CH. IV.
de tout autre corps, perdroit auſſi-tôt toute ſa couleur & ſa peſanteur, peut-être auſſi ſa *malléabilité* qui pourroit bien ſe changer en une parfaite friabilité, car je ne vois rien qui prouve le contraire. L'*eau* dans laquelle la fluidité eſt par rapport à nous une qualité eſſentielle, ceſſeroit d'être fluide, ſi elle étoit laiſſée à elle-même. Mais ſi les corps inanimés dépendent ſi fort d'autres corps extérieurs, par rapport à leur état préſent, en ſorte qu'ils ne ſeroient pas ce qu'ils nous paroiſſent être; ſi les corps qui les environnent étoient éloignés d'eux; cette dépendance eſt encore plus grande à l'égard des *végétaux* qui ſont nourris, qui croiſſent, & qui produiſent des feuilles, des fleurs, & de la ſemence dans une conſtante ſucceſſion. Et ſi nous examinons de plus près l'état des animaux, nous trouverons que leur dépendance par rapport à la vie, au mouvement & aux plus conſidérables qualités qu'on peut obſerver en eux, roule ſi fort ſur des cauſes extérieures & ſur des qualités d'autres corps qui n'en ſont point partie, qu'ils ne ſauroient ſubſiſter un moment ſans eux, quoique pourtant ces corps dont ils dépendent ne ſoient pas fort conſidérés en cette occaſion, & qu'ils ne faſſent point partie de l'idée complexe que nous nous formons de ces animaux. Otez l'air à la plus grande partie des créatures vivantes pendant une ſeule minute, & elles perdront auſſi-tôt le

CH. VI. sentiment, la vie & le mouvement. C'est dequoi la nécessité de respirer nous a forcé de prendre connoissance. Mais combien y a-t-il d'autres corps extérieurs, & peut-être plus éloignés, d'où dépendent les ressorts de ces admirables machines, quoiqu'on ne les remarque pas communément, & qu'on n'y fasse même aucune réflexion. Et combien y en a-t-il que la recherche la plus exacte ne sauroit découvrir? Les habitants de cette petite boule que nous nommons la terre, quoiqu'éloignés du soleil de tant de millions de lieues, dépendent pourtant si fort du mouvement duement tempéré des particules qui en émanent & qui sont agitées par la chaleur de cet astre, que si cette terre étoit transférée de la situation où elle se trouve présentement, à une petite partie de cette distance, de sorte qu'elle fût placée un peu plus loin ou un peu plus près de cette source de chaleur, il est plus que probable que la plus grande partie des animaux qui y sont, périroient tout aussi-tôt, puisque nous les voyons mourir si souvent par l'excès où le défaut de la chaleur du soleil, à quoi une position accidentelle les expose dans quelques parties de ce petit globe. Les qualités qu'on remarque dans une pierre d'aimant doivent nécessairement avoir leur cause bien au-delà des limites de ce corps; & la mortalité qui se répend souvent sur différentes especes d'animaux par des causes invisibles, & la mort qui, à ce

qu'on dit, arrive certainement à quelqu'un d'eux dès qu'ils viennent à passer la ligne, ou à d'autres, comme on n'en peut douter, pour être transportés dans un pays voisin; tout cela montre évidemment que le concours & l'opération de divers corps avec lesquels on croit rarement que ces animaux ayent aucune relation, est absolument nécessaire pour faire qu'ils soient tels qu'ils nous paroissent, & pour conserver ces qualités par où nous les connoissons & les distinguons. Nous nous trompons donc entiérement, de croire que les choses renferment en elles mêmes les qualités que nous y remarquons; & c'est en vain que nous cherchons dans le corps d'une mouche ou d'un éléphant la constitution d'où dépendent les qualités & les puissances que nous voyons dans ces animaux, puisque pour en avoir une parfaite connoissance il nous faudroit regarder non-seulement au-delà de cette terre & de notre atmosphère, mais même au-delà du soleil ou des étoiles le plus éloignées que nos yeux ayent encore pu découvrir : car il nous est impossible de déterminer jusqu'à quel point l'*existence* & l'opération des substances particulieres qui sont dans notre globe dépendent des causes entiérement éloignées de notre vue. Nous voyons & nous appercevons quelques mouvements & quelques opérations dans les choses qui nous environnent : mais de savoir d'où viennent ces *flux* de matiere qui conservent en

CH. VI. mouvement & en état toutes ces admirables machines, comment ils sont conduits & modifiés, c'est ce qui passe notre connoissance & toute la capacité de notre esprit ; de sorte que les grandes parties, & les roues, si j'ose ainsi dire, de ce prodigieux bâtiment que nous nommons l'*Univers*, peuvent avoir entr'elles une telle connexion & une telle dépendance dans leurs influences & dans leurs opérations (car nous ne voyons rien qui aille à établir le contraire) que les choses qui sont ici dans le coin que nous habitons, prendroient peut-être une toute autre face, & cesseroient d'être ce qu'elles sont, si quelqu'une des étoiles ou quelqu'un de ces vastes corps qui sont à une distance inconcevable de nous, cessoit d'être, ou de se mouvoir comme il fait. Ce qu'il y a de certain, c'est que les choses ; quelques parfaites & entieres qu'elles paroissoient en elles-mêmes, ne sont pourtant que des appanages d'autres parties de la nature, par rapport à ce que nous y voyons de plus remarquable : car leurs qualités sensibles, leurs actions & leurs puissances dépendent de quelque chose qui leur est extérieur. Et parmi tout ce qui fait partie de la nature, nous ne connoissons rien de si complet & de si parfait qui ne doive son existence & ses perfections à d'autres êtres qui sont dans son voisinage : de sorte que pour comprendre parfaitement les qualités qui sont dans un corps, il ne faut pas borner

nos penſées à la conſidération de ſa ſurface, mais porter notre vue beaucoup plus loin. CHAP. VI.

§. 12. Si cela eſt ainſi, il n'y a pas lieu de s'étonner que nous ayons des idées fort imparfaites des ſubſtances; & que les eſſences réelles d'où dépendent leurs propriétés & leurs opérations, nous ſoient inconnues. Nous ne pouvons pas même découvrir quelle eſt la groſſeur, la figure & la contexture des petites particules actives qu'elles ont réellement, & moins encore les différents mouvements que d'autres corps extérieures communiquent à ces particules, d'où dépend & par où ſe forme la plus grande & la plus remarquable partie des qualités que nous obſervons dans ces ſubſtances, & qui conſtituent les idées complexes que nous avons. Cette ſeule conſidération ſuffit pour nous faire perdre toute eſpérance d'avoir jamais des idées de leurs eſſences réelles, au défaut deſquelles les eſſences nominales que nous leur ſubſtituons, ne ſeront guère propres à nous donner aucune connoiſſance générale, ou à nous fournir des propoſitions univerſelles, capables d'une certitude réelle.

Le jugement peut s'étendre plus avant, mais ce n'eſt pas connoiſſance.

§. 13. Nous ne devons donc pas être ſurpris qu'on ne trouve de certitude que dans un très-petit nombre de propoſitions générales qui regardent les ſubſtances. La connoiſſance que nous avons de leurs qualités & de leurs propriétés s'étend rarement au-delà de ce que nos ſens peuvent

CH. VI. nous apprendre. Peut-être que des gens curieux & appliqués à faire des observations peuvent, par la force de leur jugement, pénétrer plus avant, & par le moyen de quelques probabilités déduites d'une observation exacte, & de quelques apparences réunies à propos, faire souvent de justes conjectures sur ce que l'expérience ne leur a pas encore découvert; mais ce n'est toujours que conjecturer, ce qui ne produit qu'une simple opinion, & n'est nullement accompagné de la certitude nécessaire à une vraie connoissance; car toute notre connoissance générale est uniquement renfermée dans nos propres pensées, & ne consiste que dans la contemplation de nos propres idées abstraites. Par-tout où nous appercevons quelque convenance ou quelque disconvenance entr'elles, nous y avons une connoissance générale; de sorte que formant des propositions, ou joignant comme il faut les noms de ces idées, nous pouvons prononcer des *vérités générales* avec certitude. Mais parce que dans les idées abstraites des substances que leurs noms spécifiques signifient, lorsqu'ils ont une signification distincte & déterminée, on n'y peut découvrir de liaison ou d'incompatibilité qu'avec fort peu d'autres idées; la certitude des propositions universelles qu'on peut faire sur les substances, est extrêmement bornée & défectueuse dans le principal point des recherches que nous faisons sur leur sujet; & parmi

les noms des ſubſtances à peine y en a-t-il un ſeul ( que l'idée qu'on lui attache ſoit ce qu'on voudra ) dont nous puiſſions dire généralement & avec certitude qu'il renferme telle ou telle autre qualité qui ait une coexiſtence ou une incompatibilité conſtante avec cette idée par tout où elle ſe rencontre.

Ce qui eſt néceſſaire, pour que nous puiſſions connoître les ſubſtances.

§. 14. Avant que nous puiſſions avoir une telle connoiſſance dans un degré paſſable ; nous devons ſavoir premiérement quels ſont les changements que les *premieres qualités* d'un corps produiſent réguliérement dans les premieres qualités d'un autre corps, comment ſe fait cette altération. En ſecond lieu, nous devons ſavoir quelles premieres qualités d'un corps produiſent certaines ſenſations ou idées en nous. Ce qui, à le bien prendre, ne ſignifie pas moins que connoître tous les effets de la matiere ſous ſes diverſes modifications de groſſeur, de figure, de cohéſion de parties, de mouvement & de repos : ce qu'il nous eſt abſolument impoſſible de connoître ſans révélation ; comme tout le monde en conviendra, ſi je ne me trompe. Et quand même une révélation particuliere nous apprendroit quelle ſorte de figure, de groſſeur & de mouvement dans les parties inſenſibles d'un corps devroit produire en nous la ſenſation de la couleur jaune, & quelle eſpece de figure, de groſſeur & de contexture de parties doit avoir la ſuperficie d'un corps pour pouvoir donner à

CH. VI. ce corps tels corpuscules, le mouvement qu'il faut pour produire cette couleur, cela suffiroit-il pour former avec certitude des propositions universelles touchant les différentes especes de figure, de grosseur, de mouvement & de contexture, par où les particules insensibles des corps produisent en nous un nombre infini de sensations? Non sans doute, à moins que nous n'eussions des facultés assez subtiles pour appercevoir au juste la grosseur, la figure, la contexture & le mouvement des corps, dans ces petites particules par où ils opérent sur nos sens, afin que par cette connoissance nous pussions nous en former des idées abstraites. Je n'ai parlé dans cet endroit que des substances corporelles, dont les opérations semblent avoir plus de proportions avec notre entendement: car pour les opérations des esprits, c'est-à-dire, la faculté de penser & de mouvoir des corps, nous nous trouvons d'abord tout-à-fait hors de route à cet égard; quoique peut être après avoir examiné de plus près la nature des corps & leurs opérations; & consideré jusqu'où les notions mêmes que nous avons de ces opérations peuvent être portées avec quelque clarté au-delà des faits sensibles, nous serons contraints d'avouer qu'à cet égard même toutes nos découvertes ne servent presqu'à autre chose qu'à nous faire voir notre ignorance, & l'absolue incapacité où nous sommes de trouver rien de certain sur ce sujet.

Tandis que nos idées des substances ne renferment point leurs constitutions réelles, nous ne pouvons former sur leur sujet, que peu de propositions générales, certaines.

§. 15. Il est, dis-je, de la derniere évidence, que les constitutions, réelles des substances n'étant pas renfermées dans les idées abstraites & complexes que nous nous formons des substances & que nous désignons par leurs noms généraux, ces idées ne peuvent nous fournir qu'un petit degré de certitude universelle; parce que dès-là que les idées que nous avons des substances, ne comprennent point leurs constitutions réelles, elles ne sont point composées de la chose d'où dépendent les qualités que nous observons dans ces substances, ou avec laquelle elles ont une liaison certaine, & qui ne pourroit nous en faire connoître la nature. Par exemple, que l'idée a laquelle nous donnons le nom d'*homme* soit comme elle est communément, un corps d'une certaine forme extérieure avec du sentiment, de la raison, & la faculté de se mouvoir volontairement. Comme c'est-là l'idée abstraite, & par conséquent l'essence de l'espece que nous nommons *homme*, nous ne pouvons former avec certitude que fort peu de propositions générales touchant l'*homme*, pris pour une telle idée complexe; parce que ne connoissant pas la constitution réelle d'où dépend le sentiment, la puissance de se mouvoir & de raisonner, avec cette forme particuliere, & par où ces quatres choses se trouvent unies ensemble dans le même sujet, il y a fort peu d'autres qualités avec lesquelles nous puis-

CH. VI. sions appercevoir qu'elles ayent une liaison nécessaire. Ainsi, nous ne saurions affirmer avec certitude que *tous les hommes dorment à certains intervalles*, qu'*aucun homme ne peut se nourrir avec du bois ou des pierres*, que *la cigue est un poison pour tous les hommes*; parce que ces idées n'ont aucune liaison ou incompatibilité avec cette essence nominale que nous attribuons à l'*homme*, avec cette idée abstraite que ce nom signifie. Dans ce cas & autres semblables nous devons en appeler à des expériences faites sur des sujets particuliers, ce qui ne sauroit s'étendre fort loin. A l'égard du reste nous devons nous contenter d'une simple probabilité; car nous ne pouvons avoir aucune certitude générale, pendant que notre idée spécifique de l'homme ne renferme point cette constitution réelle qui est la racine à laquelle toutes ses qualités inséparables sont unies, & d'où elles tirent leur origine. Et tandis que l'idée que nous faisons signifier au mot *homme* n'est qu'une collection imparfaite de quelques qualités sensibles, & de quelques puissances qui se trouvent en lui, nous ne saurions découvrir aucune connéxion ou incompatibilité entre notre idée spécifique & l'opération que les parties de la cigue ou des pierres doivent produire sur sa constitution. Il y a des animaux qui mangent de la cigue sans en être incommodés, & d'autres qui se nourrissent de bois & de pierres; mais tant que nous n'avons au-

cune idée des conſtitutions réelles de différentes ſortes d'animaux, d'où dépendent ces qualités, ces puiſſances-là & autres ſemblables, nous ne devons point eſperer de venir jamais à former, ſûr leur ſujet, des propoſitions univerſelles d'une entiere certitude. Ce qui nous peut fournir de telles propoſitions, c'eſt ſeulement les idées qui ſont unies à notre eſſence nominale ou à quelqu'une de ſes parties par des liens qu'on peut découvrir. Mais ces idées-là ſont en ſi petit nombre & de ſi peu d'importance, que nous pouvons regarder avec raiſon notre connoiſſance générale touchant les ſubſtances (j'entends une connoiſſance certaine) comme n'étant preſque rien du tout.

En quoi conſiſte la certitude générale des propoſitions.

§. 16. Enfin, pour conclure, les propoſitions générales, de quelque eſpece qu'elles ſoient, ne ſont capables de certitude; que lorſque les termes dont elles ſont compoſées, ſignifient des idées dont nous pouvons découvrir la convenance & la diſconvenance ſelon qu'elle y eſt exprimée. Et quand nous voyons que les idées que ces termes ſignifient, conviennent ou ne conviennent pas, ſelon qu'ils ſont affirmés ou niés l'un de l'autre, c'eſt alors que nous ſommes certains de la vérité ou de la fauſſeté de ces propoſitions. D'où nous pouvons inférer qu'une *certitude générale* ne peut jamais ſe trouver dans nos idées. Que ſi nous l'allons chercher ailleurs dans des expériences ou des obſervations hors de nous, dès-lors

notre connoiſſance ne s'étend point au-delà des exemples particuliers. C'eſt la contemplation de nos propres idées abſtraites qui ſeule peut nous fournir une *connoiſſance générale.*

---

## CHAPITRE VII.

### *Des propoſitions qu'on nomme* Maximes *ou* Axiomes.

Ch. VII. Les Axiomes ſont évidents per eux-mêmes.

§. 1. IL y a une eſpece de propoſitions qui ſous le nom de *maximes* ou d'*axiomes* ont paſſé pour les principes des ſciences: & parce qu'elles ſont évidentes par elles-mêmes, on a ſuppoſé qu'elles étoient *innées*, ſans que perſonne ait jamais tâché (que je ſçache) de faire voir la raiſon & le fondement de leur extrême clarté, qui nous force, pour ainſi dire, à leur donner notre conſentement. Il n'eſt pourtant pas inutile d'entrer dans cette recherche, & de voir ſi cette grande évidence eſt particuliere à ces ſeules propoſitions, comme auſſi d'examiner juſqu'où elles contribuent à nos autres connoiſſances.

En quoi conſiſte cette évidence immédiate.

§. 2. La connoiſſance conſiſte, comme je l'ai déja montré, dans la perception de la convenance ou de la diſconvenance des idées. Or par-tout où cette convenance ou diſconvenance eſt apperçue

immédiatement par elle-même, sans l'intervention ou le secours d'aucune autre idée, notre connoissance est *évidente par elle-même*. C'est dequoi sera convaincu tout homme qui considérera une de ces propositions auxquelles il donne son consentement dès la premiere vue sans l'intervention d'aucune preuve ; car il trouvera que la raison pourquoi il reçoit toutes ces propositions, vient de la convenance ou de la disconvenance que l'esprit voit dans ces idées en les comparant immédiatement entr'elles selon l'affirmation ou la négation qu'elles emportent dans une telle proposition.

§. 3. Cela étant ainsi, voyons présentement si cette (1) *évidence immédiate* ne convient qu'à ces propositions auxquelles on donne communément le nom de *maximes*, & qui ont l'avantage de passer pour *axiomes*. Il est tout visible, que plusieurs

Elle n'est pas particuliere aux propositions qui passent pour Axiomes.

(1) *Self évidence;* mot expressif en Anglois, qu'on ne peut rendre en François, si je ne me trompe, que par périphrase. C'est *la proprieté qu'a une proposition d'être évidente par elle-même;* ce que j'appelle *évidence immédiate*, pour ne pas embarrasser le discours par une circonlocution. Après ce que l'auteur vient de dire dans le paragraphe précédent, il étoit aisé d'entendre ici ce que j'ai voulu dire par cette expression. Mais comme j'en aurai peut-être besoin dans la suite, j'ai cru qu'il ne seroit pas inutile d'avertir le lecteur que c'est-là le sens que je lui donnerai constamment.

autres vérités qu'on ne reconnoît point pour axiomes ſont auſſi évidentes par elles-mêmes que ces ſortes de propoſitions. C'eſt ce que nous verrons bientôt, ſi nous parcourons les différentes ſortes de convenance ou de diſconvenance d'idées que nous avons propoſé ci-deſſus, ſavoir l'*identité*, *la relation*, *la coexiſtence*, & *l'exiſtence réelle* : par où nous reconnoîtrons que non-ſeulement ce peu de propoſitions qui ont paſſé pour maximes ſont évidentes par elles-mêmes, mais que quantité, ou plutôt une infinité d'autres propoſitions le ſont auſſi.

I. A l'égard de l'identité & de la diverſité, toutes les propoſitions ſont également évidentes par elles-mêmes.

§. 4. Car premiérement la perception immédiate d'une convenance ou diſconvenance d'*identité*, étant fondée ſur ce que l'eſprit a des idées diſtinctes, elle nous fournit autant de propoſitions évidentes par elles-mêmes que nous avons d'idées diſtinctes, qui ſont comme le fondement de cette connoiſſance : & le premier acte de l'eſprit, ſans quoi il ne peut jamais être capable d'aucune connoiſſance, conſiſte à connoître chacune de ces idées par elle-même, & à la diſtinguer de toute autre. Chacun voit en lui-même qu'il connoît les idées qu'il a dans l'eſprit, qu'il connoît auſſi quand c'eſt qu'une idée eſt préſente à ſon entendement, & ce qu'elle eſt, & que lorſqu'il y en a plus d'une, il les connoît diſtinctement, & ſans les confondre l'une avec l'autre. Ce qui étant toujours ainſi, ( car il eſt impoſſible qu'il n'apperçoive point ce qu'il

apperçoit ) il ne peut jamais douter qu'une idée qu'il a dans l'esprit, n'y soit actuellement, & ne soit ce qu'elle est ; & que deux idées distinctes qu'il a dans l'esprit, n'y soient effectivement, & ne soient deux idées. Ainsi, toutes ces sortes d'affirmations & de négations se font sans qu'il soit possible d'hésiter, d'avoir aucun doute ou aucune incertitude à leur égard ; & nous ne pouvons éviter d'y donner notre consentement, dès que nous les comprenons, c'est-à-dire, dès que nous avons dans l'esprit, les idées déterminées qui sont désignées par les mots contenus dans la proposition. Et par conséquent toutes les fois que l'esprit vient à considérer attentivement une proposition, en sorte qu'il apperçoive que les deux idées qui sont signifiées par les termes dont elle est composée, & affirmées ou niées l'une de l'autre, ne sont qn'une même idée ou sont différentes ; dès-là il est infailliblement certain de la vérité d'une telle proposition ; & cela également, soit que ces propositions soient composées de termes qui signifient des idées plus ou moins générales ; par exmple, soit que l'idée générale de l'*être* soit affirmée d'elle-même, comme dans cette proposition, *tout ce qui est, est*, ou qu'une idée plus particuliere soit affirmée d'elle-même, comme *un homme est un homme*, ou *ce qui est blanc, est blanc*: soit que l'idée de l'*être* en général soit niée du *non-être*, qui est ( si j'ose ainsi parler ) la seule

CH. VII. idée différente de l'être, comme dans cette autre propofition, *il eſt impoſſible qu'une même choſe ſoit & ne ſoit pas;* ou que l'idée de quelqu'être particulier ſoit niée d'une autre qui en eſt différente, comme, *un homme n'eſt pas un cheval*, *le rouge n'eſt pas bleu.* La différence des idées fait voir auſſi-tôt la vérité de la propoſition avec une entiere évidence, dès qu'on entend les termes dont on ſe ſert pour les déſigner, & cela avec autant de certitude & de facilité dans une propoſition moins générale que dans celle qui l'eſt d'avantage; le tout par la même raiſon, je veux dire, à cauſe que l'eſprit apperçoit dans toute idée qu'il a, qu'elle eſt la même avec elle-même; & que deux idées différentes ſont différentes & non les mêmes dequoi il eſt également certain, ſoit que ces idées ſoient d'une plus petite ou d'une plus grande étendue, plus ou moins générales, & plus ou moins abſtraites. Par conſéquent, le privilege d'être évident par ſoi-même n'appartient point uniquement, & par un droit particulier, à ces deux propoſitions générales, *tout ce qui eſt, eſt; & il eſt impoſſible qu'une même choſe ſoit & ne ſoit pas en même temps.* La perception d'être ou de n'être point, n'appartient pas plutôt aux idées vagues, ſignifiées par ces termes, *tout ce que*, & *choſe*, qu'à quelqu'autre idée que ce ſoit. Car ces deux maximes n'emportent dans le fond autre choſe ſinon que *le même, eſt le même*, ou que,

*ce qui est le même, n'est pas différent* : vérités qu'on reconnoît aussi-bien dans les exemples plus particuliers que dans ces maximes générales, ou, pour parler plus exactement, qu'on découvre dans des exemples particuliers avant que d'avoir jamais pensé à ces maximes générales, & qui tirent toute leur force de la faculté que l'esprit a de discerner les idées particulieres qu'il vient à considérer. En effet, il est tout visible que l'esprit *connoît* & *apperçoit* que l'idée du blanc est l'idée du blanc, & non celle du bleu ; & que, lorsque l'idée du blanc est dans l'esprit, elle y est & n'en est pas absente, qu'il l'*apperçoit*, dis-je, clairement & le *connoît* si certainement sans le secours d'aucune preuve, ou sans réfléchir sur aucune de ces deux propositions générales, que la considération de ces axiomes ne peut rien ajoûter à l'évidence ou à la certitude de la connoissance qu'il a de ces choses. Il en est justement de même à l'égard de de toutes les idées qu'un homme a dans l'esprit, comme chacun peut l'éprouver en soi-même. Il connoît que chaque idée est cette même idée & non une autre, & qu'elle est dans son esprit & non hors de son esprit, lorsqu'elle y est actuellement ; il le connoît, dis-je, avec une certitude qui ne sauroit être plus grande. D'où il s'ensuit qu'il n'y a point de proposition générale dont la vérité puisse être connue avec plus de certitude, ni qui soit capable de rendre cette premiere

CH. VII. plus parfaite. Ainsi, notre connoissance de simple vue s'étend aussi loin que nos idées par rapport à l'identité, & nous sommes capables de former autant de propositions évidentes par elles-mêmes, que nous avons de noms pour désigner des idées distinctes; sur quoi j'en appelle à l'esprit de chacun en particulier, pour savoir si cette proposition, *un cercle est un cercle*, n'est pas une proposition aussi évidente par elle-même que celle-ci qui est composée de termes plus généraux, *tout ce qui est, est*; & encore, si cette proposition, *le bleu n'est pas rouge*, n'est point une proposition dont l'esprit ne peut non plus douter, dès qu'il en comprend les termes, que de cet axiome, *il est impossible qu'une même chose soit & ne soit pas*: & ainsi de toutes les autres propositions de cette espece.

II. Par rapport à la coexistance, nous avons fort peu de propositions évidentes par elles-mêmes.

§. 5. En second lieu, pour ce qui est de la coexistence, ou d'une connexion entre deux idées, tellement nécessaire, que dès que l'une est supposée dans un sujet, l'autre doive l'être aussi d'une maniere inévitable, l'esprit n'a une perception immédiate d'une telle convenance ou disconvenance qu'à l'égard d'un très-petit nombre d'idées. C'est pourquoi notre connoissance intuitive ne s'étend pas fort loin sur cet article; & l'on ne peut former là-dessus que très-peu de propositions évidentes par elles-mêmes. Il y en a pourtant quelques-unes; par exemple, l'idée de remplir un lieu égal

au contenu de sa surface, étant attachée à notre idée du corps, je crois que c'est une proposition évidente par elle-même, *que deux corps ne sauroient être dans le même lieu.*

III. Nous en pouvons avoir dans les autres relations.

§. 6. Quant à la troisiéme sorte de convenance qui regarde les relations des modes, les mathématiciens ont formé plusieurs axiomes sur la seule relation d'*égalité*, comme que *si de choses égales on en ôte des choses égales, le reste est égal.* Mais encore que cette proposition & les autres du même genre soient reçues par les mathématiciens comme autant de maximes, & que ce soient effectivement des vérités incontestables; je crois pourtant qu'en les considérant avec toute l'attention imaginable, on ne sauroit trouver qu'elles soient plus clairement évidentes par elles-mêmes que celle-ci, *un & un sont égaux à deux; si de cinq doigts d'une main, vous en ôtez deux, & deux autres des cinq doigts de l'autre main, le nombre des doigts qui restera sera égal.* Ces propositions & mille autres semblables qu'on peut former sur les nombres, se font recevoir nécessairement dès qu'on les entend pour la premiere fois, & emportent avec elles une aussi grande, pour ne pas dire une plus grande évidence, que les axiomes de mathématique.

IV. Touchant l'existence réelle nous n'en avons aucune.

§. 7. En quatriéme lieu, à l'égard de l'existence réelle, comme elle n'a de liaison avec aucune autre de nos idées qu'avec celle de nous-mêmes & du premier être,

CH. VII. tant s'en faut que nous ayons sur l'existence réelle de tous les autres êtres une connoissance qui nous soit évidente par elle-même, que nous n'avons pas même une connoissance démonstrative. Et par conséquent il n'y a point d'axiome sur leur sujet.

Les Axiomes n'ont pas beaucoup d'influence sur les autres parties de de notre connoissance.

§. 8. Voyons après cela quelle est l'influence que ces maximes reçues sous le nom d'axiomes ont sur les autres parties de notre connoissance. La régle qu'on pose dans les écoles, que tout raisonnement vient de choses déja connues, & déja accordées, *ex præcognitis & præconcessis*, comme ils parlent, cette régle, dis-je, semble faire regarder ces maximes comme le fondement de toute autre connoissance, & comme des choses déja connues, par où l'on entend, je crois, ces deux choses; la premiere, que ces axiomes sont les vérités les premieres connues à l'esprit; & la seconde, que les autres parties de notre connoissance dependent de ces axiomes.

Parce que ce ne sont pas les vérités, les premieres connues.

§. 9. Et *premiérement*, il paroît évidemment par l'expérience que ces vérités ne sont pas les premieres connues, comme nous l'avons * déja montré. En effet, qui ne s'apperçoit qu'un enfant connoît certainement qu'un étranger n'est pas sa mere, que la verge qu'il craint n'est pas le sucre qu'on lui présente; long-temps avant que de savoir, *qu'il est impossible qu'une chose soit & ne soit pas*? Combien peut-on remarquer de vérités sur les

* *Liv. I. §. I.*

nombres, dont on ne peut nier que l'esprit ne les connoisse parfaitement & n'en soit pleinement convaincu, avant qu'il ait jamais pensé a ces maximes générales, auxquelles les mathématiciens le rapportent quelquefois dans leurs raisonnements? Tout cela est incontestable, & il n'est pas difficile d'en voir la raison. Car ce qui fait que l'esprit donne son consentement à ces sortes de propositions, n'étant autre chose que la perception qu'il a de la convenance ou de la disconvenance de ses idées, selon qu'il les trouve affirmées ou niées l'une de l'autre par des termes qu'il entend; & connoissant d'ailleurs que chaque idée est ce qu'elle est, & que deux idées distinctes ne sont jamais la même idée, il doit s'ensuivre nécessairement de-là que parmi ces sortes de vérités évidentes par elles-mêmes, celles-là doivent être connues les premieres qui sont composées d'idées qui sont les premieres dans l'esprit: & il est visible que les premieres idées qui sont dans l'esprit, sont celles des choses particulieres; desquelles l'entendement va par des degrés insensibles à ce petit nombre d'idées générales, qui étant formées à l'occasion des objets des sens qui se présentent le plus communément, sont fixés dans l'esprit avec les noms généraux dont on se sert pour les désigner. Ainsi, les idées particulieres sont les premieres que l'esprit reçoit, qu'il discerne, & sur lesquelles il acquiert des connoissances. Après

CH. VII. cela viennent les idées moins générales ou les idées ſpécifiques qui ſuivent immédiatement les particulieres ; car les idées abſtraites ne ſe préſentent pas ſitôt ni ſi aiſément que les idées particulieres, aux enfants, ou à un eſprit qui n'eſt pas encore exercé à cette maniere de penſer. Que ſi elles paroiſſent aiſées à former à des perſonnes faites, ce n'eſt qu'à cauſe du conſtant & du familier uſage qu'ils en font ; car ſi nous les conſiderons exactement, nous trouverons que les idées générales ſont des fictions de l'eſprit qu'on ne peut former ſans quelque peine, & qui ne ſe préſentent pas ſi aiſément que nous ſommes portés à nous le figurer. Prenons, par exemple, l'idée générale d'un triangle ; quoiqu'elle ne ſoit pas la plus abſtraite, la plus étendue & la plus mal-aiſée à former, il eſt certain qu'il faut quelque peine & quelqu'adreſſe pour ſe la repréſenter, car il ne doit être ni oblique, ni rectangle, ni équilatere, ni iſoſcèle, ni ſcalène, mais tout cela à la fois, & nul de ces triangles en particulier. Il eſt vrai que dans l'état d'imperfection où ſe trouve notre eſprit, il a beſoin de ces idées, & qu'il ſe hâte de les former le plutôt qu'il peut, pour communiquer plus aiſément ſes penſées & étendre ſes propres connoiſſances, deux choſes auxquelles il eſt naturellement fort enclin. Mais avec tout cela, l'on a raiſon de regarder ces idées comme autant de marques de notre

imperfection ; ou du moins cela suffit pour faire voir que les idées les plus générales & les plus abstraites ne sont pas celles que l'esprit reçoit les premieres & avec le plus de facilité, ni celles sur qui roule sa premiere connoissance.

§. 10. *En second lieu*, il s'ensuit évidemment de ce que je viens de dire, que ces maximes tant vantées ne sont pas les principes & les fondements de toutes nos autres connoissances. Car s'il y a quantité d'autres vérités qui soient autant évidentes par elles-mêmes que ces maximes, & plusieurs mêmes qui nous sont plutôt connues qu'elles, il est impossible que ces maximes soient les principes d'où nous déduisons toutes les autres vérités. Ne sauroit-on voir, par exemple qu'*un & deux sont égaux à trois*, qu'en vertu de cet axiome ou de quelqu'autre semblable, *le tout est égal à toutes ses parties prises ensemble*? Qui ne voit au contraire qu'il y a bien des gens qui savent qu'un & deux sont égaux à trois, sans avoir jamais pensé à cet axiome, ou à aucun autre semblable par où l'on puisse le prouver, & qui le savent pourtant aussi certainement qu'aucune autre personne puisse être assurée de la vérité de cet axiome, *le tout est égal à toutes ses parties*, ou de quelqu'autre que ce soit; & cela par la même raison, qui est * l'*évidence immédiate* qu'ils voyent dans cette proposition, *un & deux sont égaux à trois*; l'égalité de ces idées leur étant aussi visi-

* *J'ai dit dans une Note, page 78, ce qu'il faut entendre par-là.*

CH. VII. ble & aussi certaine, sans le secours d'aucun axiome, que par son moyen, puisqu'ils n'ont besoin d'aucune preuve pour l'appercevoir? Et après qu'on vient à savoir, que le tout est égal à toutes ses parties, on ne voit pas plus clairement ni plus certainement qu'auparavant, *Qu'un & deux sont égaux à trois*. Car s'il y a quelque différence entre ces idées, il est visible que celles de *tout* & de *partie* sont plus obscures, ou qu'au moins elles se placent plus difficilement dans l'esprit, que celles d'*un*, de *deux* & de *trois*. Et je voudrois bien demander à ces Messieurs qui prétendent que toute connoissance, excepté celles de ces principes généraux, dépend des principes généraux innés & évidents par eux-mêmes, de quel principe on a besoin pour prouver qu'*un & un* sont *deux*, que *deux & deux* sont *quatre*, & que *trois fois deux* sont *six*? Or comme on connoît la vérité de ces propositions sans le secours d'aucune preuve, il s'ensuit de-là visiblement, ou que toute connoissance ne dépend point de certaines vérités déjà connues, & de ces maximes générales qu'on nomme principes, ou bien que ces propositions-là sont autant de principes; & si on les met au rang des principes, il faudra y mettre aussi une grande partie des propositions qui regardent les nombres. Si nous ajoutons à cela toutes les propositions évidentes par elles-mêmes qu'on peut former sur tou-

tes

tes nos idées distinctes, le nombre des principes que les hommes viennent à connoître en différents âges, sera presqu'infini, ou du moins innombrable; & il en faudra mettre dans ce rang quantité qui ne viennent jamais à leur connoissance durant tout le cours de leur vie. Mais que ces sortes de vérités se présentent à l'esprit, plutôt ou plus tard, ce qu'on en peut dire véritablement, c'est qu'elles sont très-connues par leur propre évidence, qu'elles sont entierement indépendantes, & qu'elles ne reçoivent & ne sont capables de recevoir les unes des autres aucune lumiere ni aucune preuve, & moins encore les plus particulieres des plus générales, ou les plus simples de plus composées; car les plus simples & les moins abstraites sont les plus familieres & celles qu'on apperçoit plus aisément & plutôt. Mais quelles que soient les plus claires idées, voici en quoi consiste l'évidence & la certitude de toutes ces sortes de propositions; c'est en ce qu'un homme voit que la même idée est la même idée, & qu'il apperçoit infailliblement que deux différentes idées sont des idées différentes. Car lorsqu'un homme a dans l'esprit les idées d'*un* & de *deux*, l'idée du *jaune* & celle du *bleu*, il ne peut que connoître certainement que l'idée d'*un* est l'idée d'*un*, & non celle de *deux*, & que l'idée du *jaune*, est l'idée du *jaune* & non celle du *bleu*. Car un homme ne sauroit confon-

CH. VII. dre dans son esprit des idées qu'il y voit distinctes : ce seroit supposer ces idées confuses & distinctes en même-temps, ce qui est une parfaite contradiction ; & d'ailleurs n'avoir point d'idées distinctes, ce seroit être privé de l'usage de nos facultés, & n'avoir absolument aucune connoissance. Par conséquent, toutes les fois qu'une idée est affirmée d'elle-même, ou que deux idées parfaitement distinctes sont niées l'une de l'autre, l'esprit ne peut que donner son consentement à une telle proposition, comme à une vérité infaillible, dès qu'il entend les termes dont elle est composée ; il ne peut, dis-je, que la recevoir sans hésiter le moins du monde, sans avoir besoin de preuve, ou penser à ces propositions composées de termes plus généraux, auxquelles on donne le nom de *maximes*.

De quel usage sont ces maximes générales.

§. II. Que dirons-nous donc de ces maximes générales ? Sont-elles absolument inutiles ? nullement : quoique peut-être leur usage ne soit pas tel qu'on s'imagine ordinairement. Mais parce que douter le moins du monde des privileges que certaines gens ont attribués à ces maximes, c'est une hardiesse contre laquelle on pourroit se récrier comme contre un attantat horrible qui ne va pas à moins qu'à renverser toutes les sciences, il ne sera pas inutile de considérer ces maximes par rapport aux autres parties de notre connoissance, & d'examiner

plus particulierement qu'on n'a encore fait, à quoi elles servent, & à quoi elles ne sauroient servir. CH. VII.

I. Il paroît évidemment par ce qui vient d'être dit, qu'elles ne sont d'aucun usage pour prouver, ou pour confirmer des propositions plus particulieres qui sont évidentes par elles-mêmes.

II. Il n'est pas moins visible qu'elles ne sont ni n'ont jamais été les fondements d'aucune science. Je sais bien que sur la fois des scholastiques, on parle beaucoup des sciences & des *maximes* sur lesquelles ces sciences sont fondées. Mais je n'ai point eu encore le bonheur de rencontrer quelqu'une de ces sciences, & moins encore aucune qui soit bâtie sur ces deux maximes, *ce qui est, est*; &, *il est impossible qu'une même chose soit & ne soit pas en même temps.* Je serois fort aise qu'on me montrât où je pourrois trouver quelqu'une de ces sciences bâties sur ces axiomes généraux, ou sur quelqu'autre semblable; & je serois bien obligé à quiconque voudroit me faire voir le plan & le systême de quelque science, fondée sur ces maximes ou sur quelqu'autre de cet ordre, dont on ne puisse faire voir qu'elle se soutient aussi bien sans le secours de ces sortes d'axiomes. Je demande si ces maximes générales ne peuvent point être du même usage dans l'étude de la Théologie & dans les questions Théologiques, que

CH. VII. dans les autres sciences. Il est hors de doute qu'elles peuvent servir aussi dans la Théologie à fermer la bouche aux chicaneurs & à terminer les disputes: mais je ne crois pourtant pas que personne en veuille conclure que la religion chrétienne est fondée sur ces maximes, ou que la connoissance que nous en avons, découle de ces *principes*. C'est de la révélation que nous est venue la connoissance de cette sainte religion, & sans le secours de la révélation ces maximes n'auroient jamais été capables de nous la faire connoître. Lorsque nous trouvons une idée par l'intervention de laquelle nous découvrons la liaison de deux autres idées, c'est une révélation qui nous vient de la part de Dieu par la voye de la raison: car dès lors nous connoissons une vérité que nous ne connoissions pas auparavant. Quand Dieu nous enseigne lui-même une vérité, c'est une révélation qui nous est communiquée par la voye de son esprit, & dès-là notre connoissance est augmentée. Mais dans l'un ou l'autre de ces cas ce n'est point de ces maximes que notre esprit tire sa lumiere ou sa connoissance; car dans l'un elle nous vient des choses même dont nous découvrons la vérité en appercevant leur convenance ou leur disconvenance; & dans l'autre la lumiere nous vient immédiatement de Dieu, dont l'infaillible *véracité*, si j'ose me servir de ce terme, nous est une preuve évidente de la vérité de ce qu'il dit.

III. En troisieme lieu, ces maximes générales ne contribuent en rien à faire faire aux hommes des progrès dans les sciences, ou des découvertes de vérités auparavant inconnues. M. *Newton* a démontré dans * son livre qu'on ne peut assez admirer, plusieurs propositions qui sont tout autant de nouvelles vérités, inconnues auparavant dans le monde, & qui ont porté la connoissance des mathématiques plus avant qu'elle n'avoit été encore : mais ce n'est point en recourant à ces maximes générales, *ce qui est, est; le tout est plus grand que sa partie*, & autres semblables, qu'il a fait ces belles découvertes. Ce n'est point, dis je, par leur moyen qu'il est venu à connoître la vérité & la certitude de ces propositions. Ce n'est pas non plus par leur secours qu'il en a trouvé les démonstrations, mais en découvrant des idées moyennes qui pussent lui faire voir la convenance ou la disconvenance des idées telles qu'elles étoient exprimées dans les propositions qu'il a démontrées. Voilà l'emploi le plus considérable de l'entendement humain; c'est-là ce qui l'aide le plus à étendre ses lumieres & à perfectionner les sciences; en quoi il ne reçoit absolument aucun secours de la considération de ces maximes ou autres semblables qu'on fait tant valoir dans les écoles. Que si ceux qui ont conçu, par tradition, une si haute estime pour ces sortes de propositions, qu'ils croyent

CH. VII.

* Intitulé; *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica.*

CH. VII. qu'on ne peut faire un pas dans la connoiſſance des choſes ſans le ſecours d'un axiome, & qu'on ne peut poſer aucune pierre dans l'édifice des ſciences ſans une maxime générale ; ſi ces gens-là, dis-je, prenoient ſeulement la peine de diſtinguer entre le moyen d'acquérir la connoiſſance, & celui de communiquer la connoiſſance qu'on a une fois acquiſe, entre la méthode d'inventer une ſcience, & celle de l'enſeigner aux autres, autant qu'elle eſt connue, ils verroient que ces maximes générales ne ſont point les fondements ſur leſquels les premiers inventeurs ont élevé ces admirables édifices, ni les clefs qui leur ont ouvert les ſecrets de la connoiſſance. Quoique dans la ſuite, après qu'on eut érigé des écoles & établi des profeſſeurs pour enſeigner les ſciences que d'autres avoient déja inventées, ces profeſſeurs ſe ſoient ſouvent ſervi de maximes, c'eſt-à-dire, qu'ils ayent établi certaines propoſitions évidentes par elles-mêmes, ou qu'on ne pouvoit éviter de recevoir pour véritables après les avoir examinées avec quelqu'attention ; de ſorte que les ayant une fois imprimées dans l'eſprit de leurs écoliers comme autant de vérités inconteſtables, ils les ont employées dans l'occaſion pour convaincre ces écoliers de quelques vérités particulieres qui ne leur étoient pas ſi familieres que ces axiomes généraux qui leur avoient été auparavant inculqués & fixés ſoigneuſement dans l'eſprit. Du reſte, ces exem-

ples particuliers, confiderés avec attention, ne paroiffent pas moins évidents par eux-mêmes à l'entendement, que ces maximes générales qu'on propofe pour les confirmer; & c'eft dans ces exemples particuliers que les premiers inventeurs ont trouvé la vérité fans le fecours de ces maximes générales; & tout autre qui prendra la peine de les confidérer attentivement, pourra faire encore la même chofe. CH. VII.

Pour venir donc à l'ufage qu'on fait de ces maximes : premiérement elles peuvent fervir dans la méthode qu'on employe ordinairement pour enfeigner les fciences, joufqu'où elles ont été avancées; mais elles ne fervent que fort peu, ou rien du tout pour porter les fciences plus avant.

En fecond lieu, elles peuvent fervir dans les difputes; fermer la bouche à des chicaneurs opiniâtres, & à terminer ces fortes de conteftations. Sur quoi je prie mes lecteurs de m'accorder la liberté dexaminer, fi la néceffité d'employer ces maximes dans cette vue, n'a pas été introduite de la maniere qu'on va voir. Les écoles ayant établi la difpute comme la pierre-de-touche de l'habilité des gens, & comme la preuve de leur fcience, elles adjugeoient la victoire à celui à qui le champ de bataille demeuroit, & qui parloit le dernier; de forte qu'on en concluoit, que s'il n'avoit pas foutenu le meilleur parti, il avoit eu du moins

Ch. VII. l'avantage de mieux argumenter. Mais parce que selon cette méthode il pouvoit arriver que la dispute ne pourroit point être décidée entre deux combattants également experts ; tandis que l'un auroit toujours un *terme moyen* pour prouver une certaine proposition, & que l'autre par une distinction ou sans distinction pourroit nier constamment la majeure ou la mineure de l'argument qui lui seroit objecté ; pour éviter que la dispute ne s'engageât dans une suite infinie de syllogismes, on introduisit dans les écoles certaines propositions générales dont la plûpart sont évidentes par elles-mêmes, & qui étant de nature à être reçues de tous les hommes avec un entier consentement, devoient être regardées comme des mesures générales de la vérité, & tenir lieu de principe ( lorsque les disputants n'en avoient point posé d'autres entre eux ) au-delà desquels on ne pouvoit point aller, & auxquels on seroit obligé de se tenir de part & & d'autre. Ainsi, ces maximes ayant reçu le nom de *principes* qu'on ne pouvoit point nier dans la dispute, ils les prirent, par erreur, pour l'origine & la source d'où toute la connoissance avoit commencé à s'introduire dans l'esprit, & pour les fondements sur lesquels les sciences étoient bâties ; parce que lorsque dans leurs disputes ils en venoient à quelqu'une de ces maximes, ils s'arrêtoient sans aller plus avant, & la ques-

tion étoit terminée. Mais j'ai déja fait voir que c'est-là une grande erreur. CH. VII.

Cette méthode étant en vogue dans les écoles qu'on a regardé comme les sources de la connoissance, a introduit le même usage de ces maximes dans la plûpart de conversations hors des écoles, & cela pour fermer la bouche aux chicaneurs avec qui l'on est excusé de raisonner plus long-temps dès qu'ils viennent à nier ces principes généraux, évidents par eux-mêmes & admis par toutes les personnes raisonnables qui y ont une fois fait quelque réflexion. Mais encore un coup, ils ne servent dans cette occasion qu'à terminer les disputes. Car au fond si l'on en presse la signification dans ces mêmes cas; il ne nous enseignent rien de nouveau. Cela a été déjà fait par les idées moyennes dont on s'est servi dans la dispute & dont en peut voir la liaison sans le secours de ces maximes; de sorte que par le moyen de ces idées la vérité peut-être connue avant que la maxime ait été produite, & que l'argument ait été poussé jusqu'au premier principe. Car les hommes n'auroient pas de peine à connoître & à quitter un méchant argument avant que d'en venir là, si dans leurs disputes ils avoient en vue de chercher & d'embrasser la vérité, & non de contester pour obtenir la victoire. C'est ainsi que les maximes servent à reprimer l'opiniâtreté de ceux que leur propre sincérité devroit

CH.VII. obliger à se rendre plutôt. Mais la méthode des écoles ayant autorisé & encouragé les hommes à s'opposer & à résister à des vérités évidentes, jusqu'à ce qu'ils soient battus, c'est-à-dire, qu'ils soient réduits à se contredire eux-mêmes ou à combattre des principes établis, il ne faut pas s'étonner que dans la conversation ordinaire ils n'ayent pas honte de faire ce qui est un sujet de gloire & passe pour vertu dans les écoles, je veux dire, de soutenir opiniâtrement & jusqu'à la derniere extrémité le côté de la question qu'ils ont une fois embrassé, vrai ou faux, même après qu'ils sont convaincus; étrange moyen de parvenir à la vérité & à la connoissance, & qui l'est à tel point que les gens raisonnables répandus dans le reste du monde, qui n'ont pas été corrompus par l'éducation, auroient, je pense, bien de la peine à croire qu'une telle méthode eût jamais été suivie par des personnes qui font profession d'aimer la vérité, & qui passent leur vie à étudier la religion ou la nature, ou qu'elle eût été admise dans des séminaires établis pour enseigner les vérités de la religion ou de la philosophie à ceux qui les ignorent entierement! Je n'examinerai point ici combien cette maniere d'instruire est propre à détourner l'esprit des jeunes-gens de l'amour d'une recherche sincere de la vérité, ou plutôt, à les faire douter s'il y a effectivement quelque vérité dans le mon-

de, ou du moins qui mérite qu'on s'y attache. Mais ce que je crois fortement, c'est qu'excepté les lieux qui ont admis la philosophie péripatéticienne dans leurs écoles, où elle a régné plusieurs siécles sans enseigner autres choses au monde que l'art de disputer, on n'a regardé nulle part ces maximes, dont nous parlons présentement, comme les fondements des sciences, comme des secours importants pour avancer dans la connoissance des choses. CH. VII.

Ces maximes générales sont donc d'un grand usage dans les disputes, comme j'ai déjà dit, pour fermer la bouche aux chicaneurs; mais elles ne contribuent pas beaucoup à la découverte des vérités inconnues ou à fournir à l'esprit le moyen de faire de nouveaux progrès dans la recherche de la vérité. Car qui est-ce, je vous prie, qui a commencé de fonder ses connoissances sur cette proposition générale, *ce qui est, est; ou il est impossible qu'une chose soit & ne soit pas en même-temps*? Qui est-ce qui ayant pris pour principe l'une ou l'autre de ces maximes, en a déduit un systême de connoissances utiles? L'une de ces maximes peut fort bien servir comme de pierre de touche, pour faire voir où aboutissent certaines fausses opinions qui renferment souvent de pures contradictions, mais quelque propres qu'elles soient à dévoiler l'absurdité ou la fausseté du raisonnement ou de l'opinion particuliere d'un homme,

Ch.VII. elles ne fauroient contribuer beaucoup à éclaircir l'entendement, & l'on ne trouvera pas que l'esprit en reçoive beaucoup de secours à l'égard du progrès qu'il fait dans la connoissance des choses ; progrès qui ne seroit ni plus ni moins certain, quand bien l'esprit n'auroit jamais pensé à ces deux propositions générales. A la vérité, elles peuvent servir dans l'argumentation, comme j'ai déjà dit, pour réduire un chicaneur au silence, en lui faisant voir l'absurdité de ce qu'il dit, & en l'exposant à la honte de contredire tout ce que le monde voit, & dont il ne peut s'empêcher lui-même de reconnoître la vérité. Mais autre chose est de montrer à un homme qu'il est dans l'erreur, & autre chose de l'instruire de la vérité Et je voudrois bien savoir quelles vérités ces propositions peuvent nous faire connoître par leur influence, que nous ne connussions pas auparavant, ou que nous ne pussions connoître sans leur secours. Tirons-en toutes les conséquences que nous pourrons ; ces conséquences se réduiront toujours à des propositions purement (1) *identiques* ; & toute l'influence de ces maximes ; si elle

[1] C'est-à-dire, *où une idée est affirmée d'elle-même* Comme le mot *identique* est tout-à-fait inconnu dans notre langue, je me serois contenté d'en mettre l'explication dans le texte, s'il ne se fût rencontré que dans cet endroit. Mais parce que je ferai

en a aucune, ne tombera que sur ces fortes de propofitions. Chaque propofition particuliere qui regarde l'*identité* ou la diverſité, eſt connue auſſi clairement & auſſi certainement par elle-même, ſi on la conſidére avec attention, qu'aucune de ces deux propoſitions générales, avec cette ſeule différence, que ces dernieres pouvant être appliquées à tous les cas, on y inſiſte davantage. Quant aux autres maximes moins générales; il y en a pluſieurs qui ne ſont que des propoſitions purement verbales, & qui ne nous apprennent autre choſe que le rapport que certains noms ont entr'eux. Telle eſt celle-ci, *le tout eſt égal à toutes ſes parties*; car je vous prie, quelle vérité réelle nous eſt enſeignée par cette maxime? Que contient-elle de plus que ce qu'emporte par ſoi-même la ſignification du mot *tout*? Et comprend-on que celui qui ſait que le mot *tout* ſignifie ce qui eſt compoſé de toutes ſes parties, ſoit fort éloigné de ſavoir que le tout eſt égal à toutes ſes parties? Je crois, ſur le même fondement, que cette propoſition, *une montagne eſt plus haute qu'une vallée*, & pluſieurs autres ſemblables peuvent auſſi paſſer pour des ma-

CH. VII.

---

bientôt indiſpenſablement obligé de me ſervir de ce terme, autant vaut il que je l'employe préſentement. Le lecteur s'y accoutumera plutôt, en le voyant ſouvent.

Ch. VII. ximes. Cependant lorſque les profeſſeurs en mathématique veulent apprendre aux autres ce qu'ils ſavent eux-mêmes de cette ſcience, ils font très-bien de poſer à l'entrée de leurs ſyſtêmes cette maxime & quelques autres ſemblables, afin que dès-le commencement leurs écoliers s'étant rendu tout-à-fait familiers à ces ſortes de propoſitions, exprimées en termes généraux, ils puiſſent s'accoûtumer aux réflexions qu'elles renferment & à regarder ces propoſitions plus générales comme autant de ſentences & de régles établies, qu'ils ſoient en état d'appliquer à tous les cas particuliers, non qu'à les conſidérer avec une égale application elles paroiſſent plus claires & plus évidentes que les exemples particuliers pour la confirmation deſquels on les propoſe, mais parce qu'étant plus familieres à l'eſprit, il ſuffit de les nommer pour convaincre l'entendement. Cela, dis-je, vient plutôt, à mon avis, de la coutume que nous avons de les mettre à cet uſage. & de les fixer dans notre eſprit à force d'y penſer ſouvent, que de la différente évidence qui ſoit dans les choſes. En effet, avant que la coutume ait établi dans notre eſprit des méthodes de penſer & de raiſonner, je m'imagine qu'il en eſt tout autrement, & qu'un enfant à qui l'on ôte une partie de ſa pomme, le connoît mieux dans cet exemple, particulier que par cette propoſition générale, *Le tout eſt égal à toutes ſes parties*; & que

si l'une de ces choses a besoin de lui être confirmée par l'autre, il est plus nécessaire que la proposition générale soit introduite dans son esprit, à la faveur de la proposition particuliere, que la particuliere par le moyen de la générale; car c'est par des choses particulieres que commence notre connoissance, qui s'étend ensuite par degrés à des idées générales. Cependant notre esprit prend après cela un chemin tout différent, car réduisant sa connoissance à des propositions aussi générales qu'il peut, il se les rend familieres & s'accoûtume à y recourir comme à des modeles du vrai & du faux; & les faisant servir ordinairement de régles pour mesurer la vérité des autres propositions il vient à se figurer dans la suite, que les propositions plus particulieres empruntent leur vérité & leur évidence de la conformité qu'elles ont avec ces propositions plus générales sur lesquelles on appuye si souvent en conversation & dans les disputes, & qui sont si constamment reçues. C'est-là, je pense, la raison pourquoi parmi tant de propositions évidentes par elles-mêmes, on n'a donné le nom de *maximes* qu'aux plus générales.

Si l'on ne prend pas garde à l'usage qu'on fait des mots, ces maximes

§. 12. Une autre chose qu'il ne sera pas, je crois, mal à propos d'observer sur ces maximes générales, c'est qu'elles sont si éloignées d'avancer, ou de confirmer notre esprit dans la vraie connoissance, que si nos notions sont fausses,

CH.VII. peuvent prouver des contradictions. Exemple dans le *vuide*.

vagues ou incertaines, & que nous attachions nos pensées au son des mots, au lieu de les fixer sur les idées constantes & déterminées des choses, ces maximes générales serviront à nous confirmer dans des erreurs; & selon cette méthode si ordinaire d'employer les mots sans aucun rapport aux choses, elles serviront même à prouver des contradictions Par exemple, celui qui avec *Descartes* se forme dans son esprit une idée de ce qu'il appelle *corps*, comme d'une chose qui n'est qu'étendue, peut démontrer aisément par cette maxime, *ce qui est*, *est*, qu'il n'y a point de *vuide*, c'est-à-dire, d'espace sans corps. Car l'idée à laquelle il attache le mot de *corps* n'étant que pure étendue, la connoissance qu'il en deduit, que l'espace ne sauroit être sans corps, est certaine. Car il connoît clairement & distinctement sa propre idée d'*étendue*, & il sait qu'*elle est ce qu'elle est*, & non une autre idée, quoiqu'elle soit désignée par ces trois noms *étendue*, *corps* & *espace*, trois mots qui signifiant qu'une seule & même idée, peuvent sans doute être affirmés l'un de l'autre avec la même évidence & la même certitude que chacun de ces termes peut-être affirmé de soi-même & il est aussi certain, que, tandis que je les employe tous pour signifier une seule & même idée, cette affirmation, *le corps est espace*, est aussi véritable & aussi *identique* dans sa signification que celle-ci, *le*

*corps est corps*, l'est tant à l'égard de sa signification qu'à l'égard du son.

§ 13. Mais si une autre personne vient à se représenter la chose sous une idée différente de celle de Descartes, se servant pourtant avec Descartes du mot de *corps*, mais regardant l'idée qu'il exprime par ce mot, comme une chose qui est étendue & solide tout ensemble, il démontrera aussi aisément qu'il peut y avoir du vuide, ou un espace sans corps, que Descartes a démontré le contraire; parce que l'idée à laquelle il donne le nom d'*espace* n'étant qu'une idée simple d'*extension*, & celle à laquelle il donne le nom de *corps* étant une idée composée d'extension & de *résistibilité* ou solidité jointes ensemble dans le même sujet, les idées de corps & d'espace ne sont pas exactement une seule & même idée, mais sont aussi distinctes dans l'entendement que les idées d'*un* & de *deux*, de *blanc* & de noir, ou que celle de *corporéité* & * d'*humanité*, si j'ose me servir de ces termes barbares: d'où il s'ensuit que l'une n'est pas affirmée de l'autre ni dans notre esprit, ni par les paroles dont on se sert pour les désigner; mais que cette proposition négative qu'on en peut former l'*extension ou l'espace n'est pas corps*, est aussi véritable & aussi évidemment certaine qu'aucune proposition qu'on puisse prouver par cette maxime, *il est impossible qu'une même chose soit & ne soit pas en même-temps.*

* Voyez Tome 3. page 231.

Ch. VII.

Ces maximes ne prouvent point l'existence des choses hors de nous.

§. 14. Mais quoiqu'on puisse également démontrer ces deux propositions, *il y a du vuide* & *il n'y en a point*, par le moyen de ces deux principes indubitables *ce qui est, est*; & *il est impossible qu'une même chose soit* & *ne soit pas*; cependant nul de ces principes ne pourra jamais servir à nous prouver qu'il y ait des corps actuellement existants, ou quels sont ces corps; car pour cela, il n'y a que nos sens qui puissent nous l'apprendre autant qu'il est en leur pouvoir. Quant à ces principes universels & évidents par eux-mêmes, comme ils ne sont autre chose que la connoissance constante, claire & distincte que nous avons de nos idées les plus générales & les plus étendues, ne peuvent nous assurer de rien qui se passe hors de notre esprit : leur certitude n'est fondée que sur la connoissance que nous avons de chaque idée considérée en elle-même, & de sa distinction d'avec les autres, sur quoi nous ne saurions nous méprendre, tandis que ces idées sont dans notre esprit : quoique nous puissions nous tromper, & que souvent nous nous trompions effectivement, lorsque nous retenons les noms sans les idées, ou que nous les employons confusément, pour désigner tantôt une idée, & tantôt une autre. Dans ces cas-là, la force de ces axiomes ne portant que sur le son, & non sur la signification des mots, elle ne sert qu'à jeter dans la confusion & dans l'erreur. J'ai fait cette remarque pour montrer aux hommes

que ces maximes quelque fort qu'on les exalte comme les grands boulevards de la vérité, ne les mettront pas à couvert de l'erreur, s'ils employent les mots dans un ſens vague & indéterminé. Du reſte, dans tout ce qu'on vient de voir ſur le peu qu'elles contribuent à l'avancement de nos connoiſſances, ou ſur leur dangereux uſage lorſqu'on les applique à des idées indéterminées, j'ai été fort éloigné de dire ou de prétendre qu'elles doivent être [1] *laiſſées à l'écart*, comme certaines gens ont été un peu trop prompts à me l'imputer. Je les reconnois pour des vérités, & des vérités évidentes par elles-mêmes, & en cette qualité elles ne peuvent point être *laiſſées à l'écart.* Juſqu'où que s'étende leur influence, c'eſt en vain qu'on voudroit tâcher de la reſſerrer, & c'eſt à quoi je ne ſongeai jamais. Je puis pourtant avoir raiſon de croire, ſans faire aucun tort à la vérité, que quelque grand fond qu'il ſemble qu'on faſſe ſur ces maximes, leur uſage ne répond point à cette idée; & je puis avertir les hommes de n'en pas

---

[1] Ce ſont les propres termes d'un auteur qui a attaqué ce que Mr. *Locke* a dit du peu d'uſage qu'on peut tirer des maximes. On ne voit pas trop bien ce qu'il entend par LAIASIDE *laiſſer à l'écart.* Peut-être a-t-il voulu dire par-là *négliger*, *mépriſer*. Quoi qu'il en ſoit, on ne peut mieux faire que de rapporter ſes propres termes.

CH.VII. faire un mauvais usage pour se confirmer eux-mêmes dans l'erreur.

Leur usage est dangereux à l'égard des idées complexes.

§. 15. Mais qu'elles ayent tel usage qu'on voudra dans des propositions verbales, elles ne sauroient nous faire voir, ou nous prouver la moindre connoissance qui appartienne à la nature des substances telles qu'elles se trouvent & qu'elles existent hors de nous, au-delà de ce que l'expérience nous enseigne Et quoique la conséquence de ces deux propositions qu'on nomme *principes*, soit fort claire, & que leur usage ne soit ni nuisible ni dangereux pour prouver des choses, où le secours de ces maximes n'est nullement nécessaire pour en établir la preuve, parce qu'elles sont assez claires par elles-mêmes sans leur entremise, c'est-à-dire, où nos idées sont déterminées & connues par le moyen des noms qu'on employe pour les désigner; cependant lorsqu'on se sert de ces principes, *ce qui est, est;* &, *il est impossible qu'une même chose soit & ne soit pas*, pour prouver des propositions où il y a des mots, qui signifient des idées complexes, comme ceux-ci, *homme*, *cheval*, *or*, *vertu*, &c. alors ces principes sont extrêmement dangereux, & engagent ordinairement les hommes à regarder & à recevoir la fausseté comme une vérité manifeste, & des choses fort incertaines comme des démonstrations, ce qui produit l'erreur, l'opiniâtreté, & tous les malheurs où peuvent s'engager les hom-

mes en raiſonnant mal. Ce n'eſt pas, que ces principes ſoient moins véritables, ou qu'ils ayent moins de force pour prouver des propoſitions compoſées de termes qui ſignifient des idées complexes, que des propoſitions qui ne roulent que ſur des idées ſimples, mais parce qu'en général les hommes ſe trompent en croyant, que, lorſqu'on retient les mêmes termes, les propoſitions roulent ſur les mêmes choſes, quoique dans le fond les idées que ces termes ſignifient, ſoient différentes. Ainſi, l'on ſe ſert de ces maximes pour ſoutenir des propoſitions qui par le ſon & par l'apparence ſont viſiblement contradictoires, comme on l'a pu voir clairement dans les démonſtrations que je viens de propoſer ſur le *vuide*. De ſorte, que tandis que les hommes prennent des mots pour des choſes, comme ils le font ordinairement, ces maximes peuvent ſervir & ſervent communément à prouver des propoſitions contradictoires, comme je vais le faire voir encore plus au long.

§. 6. Par exemple, que l'homme ſoit le ſujet ſur lequel on veut démontrer quelque choſe par le moyen de ces premiers principes, nous verrons que tant que la démonſtration dépendra de ces principes, elle ne ſera que verbale, & ne nous fournira aucune propoſition certaine, véritable & univerſelle, ni aucune connoiſſance de quelqu'être exiſtant hors de nous. Premiérement, un enfant

Exemple dans l'homme.

CH. VII. s'étant formé l'idée d'un *homme*, il est probable que son idée est justement semblable au portrait qu'un peintre fait des apparences visibles, qui jointes ensemble constituent la forme extérieure d'un homme; de sorte qu'une telle complication d'idées unies dans son entendement compose cette particuliere idée complexe qu'il appelle *homme*; & comme le *blanc* ou la *couleur de chair* fait partie de cette idée, l'enfant peut vous démontrer qu'*un Négre n'est pas un homme*, parce que la couleur blanche est une des idées simples qui entrent constamment dans l'idée complexe qu'il appelle *homme*; il peut, dis-je, démontrer en vertu de ce principe, *il est impossible qu'une même chose soit & ne soit pas*, qu'un négre n'est pas un homme, sa certitude n'étant pas fondée sur cette proposition universelle, dont il n'a peut-être jamais oui parler, ou à laquelle il n'a jamais pensé, mais sur la perception claire & distincte qu'il a de ses idées simples de *noir* & de *blanc*, qu'il ne peut confondre ensemble, ou prendre l'une pour l'autre, soit qu'il soit ou ne soit pas instruit de cette maxime. Vous ne sauriez non plus démontrer à cet enfant, ou à quiconque a une telle idée qu'il désigne par le nom d'*homme*, qu'un homme ait une ame, parce que son idée d'*homme* ne renferme en elle-même aucune telle notion; & par conséquent c'est un point qui ne peut lui être prouvé par le principe, *ce qui*

*eſt*, *eſt*; mais qui dépend de conſéquences & d'obſervations, par le moyen deſquelles il doit former ſon idée complexe, déſignée par le môt *homme*.

§. 17. En ſecond lieu, un autre qui en formant la collection de l'idée complexe qu'il appelle *homme*, eſt allé plus avant, & qui a ajoûté à la forme extérieure le *rire* & le *diſcours raiſonnable*, peut démontrer que les enfants qui ne font que de naître, & les imbécilles, ne ſont pas des *hommes*, par le moyen de cette maxime, *il eſt impoſſible qu'une même choſe ſoit & ne ſoit pas*. Et en effet il m'eſt arrivé de diſcourir avec des perſonnes fort raiſonnables qui m'ont nié actuellement, que les enfants & les imbécilles fuſſent *hommes*.

§. 18. En troiſiéme lieu, peut-être qu'un autre ne compoſe ſon idée complexe qu'il appelle *homme*, que des idées des corps en général, & de la puiſſance de parler & de raiſonner, & en exclut entiérement la forme extérieure. Et un tel homme peut démontrer qu'un homme peut n'avoir point de mains & avoir quatre pieds; puiſqu'aucune de ces deux choſes ne ſe trouve enfermée dans ſon idée d'*homme*: & dans quelque corps ou figure qu'il trouve la facilité de parler jointe à celle de raiſonner, c'eſt-là un homme, à ſon égard; parce qu'ayant une connoiſſance évidente d'une telle idée complexe, il eſt certain que *ce qui eſt*, *eſt*.

Ch. VII. Combien ces maximes servent peu à prouver quelque chose, lorsque nous avons des idées claires & distinctes.

§. 19. De sorte qu'à bien considérer la chose, je crois que nous pouvons assurer que, lorsque nos idées sont déterminées dans notre esprit, & désignées par des noms fixes & connus que nous leur avons attachés sous ces déterminations précises, ces maximes sont fort peu nécéssaires, ou plutôt ne sont absolument d'aucun usage, pour prouver la convenance ou la disconvenance d'aucune de ces idées. Quiconque ne peut pas discerner la vérité où la fausseté de ces sortes de propositions sans le secours de ces maximes ou autres semblables, ne pourra le faire par leur entremise; puisqu'on ne sauroit supposer qu'il connoisse sans preuve la vérité de ces maximes mêmes, s'il ne peut connoitre sans preuve la vérité de ces autres propositions qui sont aussi évidentes par elles-mêmes que ces maximes. C'est sur ce fondement que la *connoissance intuitive* n'exige ou n'admet aucune preuve, dans une de ses parties plutôt que dans l'autre. Quiconque suppose qu'elle en a besoin, renverse le fondement de toute connoissance & de toute certitude; & celui à qui il faut une preuve pour être assuré de cette proposition, *deux, sont égaux à deux*, & pour y donner son consentement, aura aussi besoin d'une preuve pour pouvoir admettre celle-ci. *ce qui est, est.* De même, tout homme qui a besoin d'une preuve pour être convaincu que *deux ne sont pas trois*, que

le

le *blanc n'est pas noir*, qu'*un triangle n'est pas un cercle*, &c. ou que deux autres idées déterminées & distinctes, quelles qu'elles soient, ne sont pas une seule & même idée, aura besoin d'une démonstration pour pouvoir être convaincu, *qu'il est impossible qu'une chose soit & ne soit pas*. CH. VII.

§. 20. Or comme ces idées sont d'un fort petit usage lorsque nous avons des idées déterminées, elles sont d'ailleurs d'un usage fort dangereux, comme je viens de le montrer, lorsque nos idées ne sont pas déterminées, que nous nous servons de mots qui ne sont pas attachés à des idées déterminées, mais qui ont une signification vague & inconstante, signifiant tantôt une idée, & tantôt une autre; d'où s'ensuivent des méprises & des erreurs que ces maximes citées en preuve pour établir des propositions dont les termes signifient des idées indéterminées, servent à confirmer, & à graver plus fortement dans l'esprit par leur autorité.

Leur usage est dangereux, lorsque nos idées sont confuses.



## CHAPITRE VIII.

### *Des propositions Frivoles.*

CH. VIII. Certaines propositions n'ajoûtent rien à notre connoissance.

§. 1. JE laisse présentement à d'autres à juger si les maximes dont je viens de parler dans le chapitre précedent, sont d'un aussi grand usage pour la connoissance réelle, qu'on le suppose généralement. Ce que je crois pouvoir assûrer hardiment, c'est qu'il y a des propositions universelles, qui, quoique certainement véritables, ne répandent aucune lumiere dans l'entendement, & n'ajoutent rien à notre connoissance.

Les propositions identiques.

§. 2. Telles sont, premierement, *toutes les propositions purement identiques*. On reconnoît d'abord & à la premiere vue qu'elles ne renferment aucune instruction. Car lorsque nous affirmons le même terme de lui-même, soit qu'il ne soit qu'un simple son, ou qu'il contienne quelqu'idée claire & réelle, une telle proposition ne nous apprend rien que ce que nous devons déjà connoître certainement, soit que nous la formions nous-mêmes, ou que d'autres nous la proposent. A la vérité, cette proposition si générale, *ce qui est, est*; peut servir quelquefois à faire voir à un homme l'absurdité où il s'est engagé lorsque par des circonlocutions ou des termes équivoques, il veut, dans

des exemples particuliers, nier la même chose d'elle-même; parce que personne ne peut se déclarer si ouvertement contre le bon sens que de soutenir des contradictions visibles & directes en termes évidents; ou s'il le fait, on est excusable de rompre tout entretien avec lui. Mais avec tout cela je crois pouvoir dire que ni cette maxime ni aucune autre proposition *identique*, ne nous apprend rien du tout: & quoique dans ces sortes de propositions, cette célébre maxime qu'on fait si fort valoir comme le fondement de la démonstration, puisse être & soit souvent employée pour les confirmer, tout ce qu'elle prouve n'emporte dans le fond autre chose que ceci, *que le même mot peut être affirmé de lui même avec une entiere certitude*; *sans qu'on puisse douter de la vérité d'une telle proposition*, & permettez-moi d'ajouter, *sans qu'on puisse aussi arriver par-là à aucune connoissance réelle.* 

§. 3. Car à ce compte, le plus ignorant de tous les hommes qui peut seulement former une proposition & qui sait ce qu'il pense quand il dit *oui* ou *non*, peut faire un million de propositions de la vérité desquelles il peut-être infailliblement assûré sans être pourtant instruit de la moindre chose, par ce moyen, comme *ce qui est ame, est ame*, c'est-à-dire, *une ame est une ame*, *un esprit est un esprit*, *une fétiche est une fétiche*, &c. toutes propositions équivalentes à celle-ci, *ce qui est est*; c'est-à dire, *ce qui a de l'existence, a de l'existence* ou

CH. VIII. *celui qui a une ame, a une ame.* Qu'est-ce autre chose que se jouer des mots? C'est faire justement comme un singe qui s'amuseroit à jeter une huitre d'une main à l'autre, & qui, s'il avoit des mots, pourroit sans doute dire, l'huitre dans la main droite est le sujet, & l'huitre dans la main gauche est * l'attribut, & former par ce moyen cette proposition évidente par elle-même, *l'huitre est l'huitre*, sans avoir pour tout cela le moindre grain de connoissance de plus. Cette maniere d'agir pourroit tout aussi-bien satisfaire la faim du singe que l'entendement d'un homme; & elle serviroit autant à faire croître le premier en grosseur, qu'à faire avancer le dernier en connoissance.

* Ce qu'on nomme autrement dans les Ecoles *prædicatum.*

Je sai qu'il y a des gens, qui s'interessent beaucoup pour les *propositions identiques*, & qui s'imaginent qu'elles rendent de grands services à la philosophie, parce qu'elles sont évidentes par elles-mêmes. Ils les exaltent comme si elles renfermoient tout le secret de la connoissance, & que l'entendement fût conduit uniquement par leur moyen dans toutes les vérités qu'il est capable de comprendre. J'avoue aussi librement que qui que ce soit, que toutes ces propositions sont véritables & évidentes par elles-mêmes. Je conviens de plus que le fondement de toutes nos connoissances dépend de la faculté que nous avons d'appercevoir que la même idée est la même, & de la discerner de celles qui sont différentes, comme je l'ai

fait voir dans le chapitre précédent. Mais je ne vois pas comment cela empêche que l'usage qu'on prétendroit faire des propositions *identiques* pour l'avancement de la connoissance ne soit justement traité de frivole. Qu'on répéte aussi souvent qu'on voudra, que *la volonté est la volonté*, & qu'on fasse sur cela autant de fond qu'on jugera à propos; de quel usage sera cette proposition, & une infinité d'autres semblables pour étendre nos connoissances? Qu'un homme forme autant de ces sortes de propositions que les mots qu'il sait pourront lui permettre d'en faire, comme celles-ci, *Une loi est une loi*, & *l'obligation est l'obligation*; *le droit est le droit*, & *l'injuste est injuste*; ces propositions & autre semblables lui feront-elles d'aucun usage pour apprendre la morale? Lui feront-elles connoître à lui ou aux autres les devoirs de la vie? Ceux qui ne savent & ne sauront peut-être jamais ce que c'est que *juste* & *injuste*, ni les mesures de l'un & de l'autre, peuvent former avec autant d'assurance toutes ces sortes de propositions, & en connoître aussi infailliblement la vérité, que celui qui est le mieux instruit des vérités de la morale. Mais quel progrès font-ils par le moyen de ces propositions dans la connoissance d'aucune chose nécessaire ou utile à leur conduite?

On regarderoit sans doute comme un pur badinage les efforts d'un homme qui pour éclairer l'entendement sur quelque

CH. VIII. science, s'amuseroit à entasser des propositions *identiques* & à insister sur des maximes comme celles-ci, *la substance est la substance, le corps est le corps, le vuide est le vuide, un tourbillon est un tourbillon, un centaure est un centaure, & une chimére est une chimére*, &c. Car toutes ces propositions & autres semblables sont également véritables, également certaines, & également évidentes par elles-mêmes. Mais avec tout cela, elles ne peuvent passer que pour des *propositions frivoles*, si l'on vient à s'en servir comme de principes d'instruction, & à s'y appuyer comme sur des moyens pour parvenir à la connoissance; puisqu'elles ne nous enseignent rien que ce que tout homme, qui est capable de discourir, fait lui-même sans que personne le lui dise, *savoir*, que le même terme est le même terme, & que la même idée est la même idée. Et c'est sur ce fondement que j'ai cru & que je crois encore, que de mettre en avant & d'inculquer ces sortes de propositions dans le dessein de répandre de nouvelles lumieres dans l'entendement, ou de lui ouvrir un chemin vers la connoissance des choses, c'est une imagination tout-à-fait ridicule. L'instruction consiste en quelque chose de bien différent. Quiconque veut entrer lui-même, ou faire entrer les autres dans des vérités qu'il ne connoît point encore, doit trouver des idées moyennes, & les ranger l'une auprès de l'autre dans un tel ordre,

que l'entendement puiſſe voir la conve- 
nance ou la diſconvenance des idées en queſtion. Les propoſitions qui ſervent à cela, ſont véritablement inſtructives; mais elles ſont bien différentes de celles où l'on affirme le même terme de lui-même, par où nous ne pouvons jamais parvenir ni faire parvenir les autres à aucune eſpece de connoiſſance. Cela n'y contribue pas plus, qu'il ſerviroit à une perſonne qui voudroit apprendre à lire, qu'on lui inculquât ces propoſitions, *un* A *eſt un* A, *un* B *eſt un* B, &c. Ce qu'un homme peut ſavoir auſſi-bien qu'aucun maître d'école, ſans être pourtant jamais capable de lire un ſeul mot durant tout le cours de ſa vie; ces propoſitions & autres ſemblables purement *identiques*, ne contribuant en aucune maniere à lui apprendre à lire, quelqu'uſage qu'il en puiſſe faire.

Si ceux qui déſaprouvent que je nomme *frivoles* ces ſortes de propoſitions, avoient lu & pris la peine de comprendre ce que j'ai écrit ci-deſſus en termes fort intelligibles, ils n'auroient pû s'empêcher de voir que par *propoſitions identiques* je n'entends que celles-là ſeulement où le même terme emportant la même idée, eſt affirmé de lui-même. C'eſt-là, à mon avis, ce qu'il faut entendre proprement par des propoſitions *identiques*; & je crois pouvoir continuer de dire ſûrement à l'égard de toutes ces ſortes de propoſitions, que de les propoſer comme des moyens d'inſtruire

CH. VIII. l'esprit c'est un vrai badinage. Car personne qui a l'usage de la raison, ne peut éviter de les rencontrer toutes les fois qu'il est nécessaire qu'il en prenne connoissance ; & lorsqu'il en prend connoissance, il ne sauroit douter de leur vérité.

Que si certaines gens veulent donner le nom d'*identique* à des propositions où le même terme n'est pas affirmé de lui-même c'est à d'autres à juger s'ils parlent plus proprement que moi Ce qu'il y a de certain, c'est que tout ce qu'ils disent des propositions qui ne sont pas *identiques*, ne tombe point sur moi, ni sur ce que j'ai dit, puisque tout ce que j'ai dit se rapporte à ces propositions où le même terme est affirmé de lui-même ; & je voudrois bien voir un exemple où l'on pût se servir d'une telle proposition pour avancer dans quelque connoissance que ce soit. Quant aux propositions d'une autre espece, tout l'usage qu'on en peut faire, ne m'intéresse en aucune maniere, parce qu'elles ne sont pas du nombre de celles que je nomme *identiques*,

II. Lorsqu'on affirme une partie d'une idée complexe du nom du tout.

§. 4 En second lieu, une autre espece de propositions frivoles, c'est quand une partie de l'idée complexe est affirmée du nom du tout, ou ce qui est la même chose, quand on afirme une partie d'une définition du mot défini. Telles sont toutes les propositions où le genre est affirmé de l'espece, & où des termes plus généraux sont affirmés de termes qui

le sont moins. Car quelle instruction, quelle connoissance produit cette proposition, *le plomb est un métal*, dans l'esprit d'un homme qui connoît l'idée complexe que le mot de *plomb* signifie, puisque toutes les idées simples qui constituent l'idée complexe qui est signifiée par le mot de *métal*, ne sont autre chose que ce qu'il comprenoit auparavant sous le nom de *plomb*? Il est bien vrai qu'à l'égard d'un homme qui connoît la signification du mot de *métal*, & non pas celle du mot de *plomb*, il est plus court de lui expliquer la signification du mot de *plomb*, en lui disant que c'est un *métal* (ce qui désigne tout d'un coup plusieurs de ses idées simples) que de les compter une à une, en lui disant que c'est un corps fort pesant, fusible & malléable 

§. C'est encore se jouer sur des mots, que d'affirmer quelque partie d'une définition du terme défini, ou d'affirmer une des idées dont est formée une idée complexe, du nom de toute l'idée complexe, comme *tout or est fusible*: car la fusibilité étant une des idées simples qui composent l'idée complexe que le mot *or* signifie, affirmer du nom d'*or* ce qui est déjà compris dans sa signification reçue, qu'est-ce autre chose que se jouer sur des sons? On trouveroit beaucoup plus ridicule d'assurer gravement comme une vérité fort importante que l'*or est jaune*; mais je ne vois pas comment c'est une chose

**Comme lorsqu'une partie de la définition est affirmée du mot défini.**

CH. VIII. plus importante de dire que l'*or eſt fuſible*, ſi ce n'eſt que cette qualité n'entre point dans l'idée complexe dont le mot *or* eſt le ſigne dans le diſcours ordinaire. De quoi peut-on inſtruire un homme en lui diſant ce qu'on lui a déjà dit, ou qu'on ſuppoſe qu'il ſait auparavant? Car on doit ſuppoſer que je ſai la ſignification du mot dont un autre ſe ſert en me parlant, ou bien il doit me l'apprendre. Que ſi je ſai que le mot *or* ſignifie cette idée complexe de *corps jaune*, *peſant*, *fuſible*, *malléable*, ce ne ſera pas m'apprendre grand'choſe que de réduire enſuite cela ſolemnellement en une propoſition, & de me dire gravement, tout *or eſt fuſible*. De telles propoſitions ne ſervent qu'à faire voir le peu de ſincérité d'un homme qui veut me faire accroire qu'il dit quelque choſe de nouveau en ne faiſant que repaſſer ſouvent ſur la définition des termes qu'il a déjà expliqués. Mais quelque certaines qu'elles ſoient, elles n'emportent point d'autre connoiſſance que celle de la ſignification même des mots.

Exemple *Homme* & *Palefroi.* §. 6 Eclairciſſons ceci par d'autres exemples : *chaque homme eſt un animal* ou *un corps vivant*, eſt une propoſition auſſi certaine qu'il puiſſe y en avoir, mais qui ne contribue pas plus à la connoiſſance des choſes, que ſi l'on diſoit, *un palefroi eſt un cheval*, ou *un animal qui va l'amble ou qui hennit*; car ces deux propoſitions roulent également ſur la ſignification des mots, la premiere ne me faiſant connoître

autre chose, sinon que le *corps*, le *sentiment* & le *mouvement*, ou la puissance de sentir & de se mouvoir, sont trois idées que je comprends toujours sous le mot *homme*, & que je désigne par ce nom-là; de sorte que le nom d'*homme* ne sauroit appartenir aux choses où ces idées ne se trouvent point ensemble; comme d'autre part quand on me dit qu'un palefroi est un animal qui va l'amble & qui hennit, on ne m'apprend par-là autre chose, sinon que l'idée de corps, le sentiment, & une certaine maniere d'aller avec une certaine espece de voix sont quelques-unes des idées que je renferme toujours sous le terme de *palfroi*, de sorte que le nom de *palfroi* n'appartient point aux choses où ces idées ne se trouvent point en semble. Il en est justement de même, lorsqu'un terme *concret* qui signifie une ou plusieurs idées simples qui composent ensemble l'idée complexe qu'on désigne par le nom d'homme est affirmée du mot *homme* : supposez, par exemple, qu'un Romain eût signifié par le mot *homo* toutes ces idées distinctes unies dans un seul sujet *corporeitas, sensibilitas, potentia se movendi, rationabilitas, risibilitas*, il auroit pû sans doute affirmer très-certainement, & universellement du mot *homo*, une ou plusieurs de ces idées, ou toutes ensemble; mais par là il n'auroit dit autre chose, sinon que dans son pays le mot *homo* compre-

CH. VIII. noit dans sa signification toutes ces idées. De même un *chevalier de Roman* qui par le mot de *palefroi* signifieroit les idées suivantes, *un corps d'une certaine figure, qui a quatre jambes, du sentiment & du mouvement, qui va l'amble, qui hennit, & est accoutumé à porter une femme sur son dos*, pourroit avec autant de certitude affirmer universellement une de ces idées du mot *palefroi* ou toutes ensemble, mais il ne nous enseigneroit par-là autre chose si ce n'est que le mot de *palefroi* en termes de Roman signifie toutes ces idées, & ne doit être appliqué à aucune chose en qui l'une de ces idées ne se rencontre pas. Mais si quelqu'un me dit que tout être en qui le sentiment, le mouvement, la raison & le rire sont unis ensemble, a actuellement une notion de Dieu, ou peut être assoupi par l'*opium*; une telle personne avance sans doute une proposition instructive, parce qu'*avoir une notion de Dieu*, ou *être plongé dans le sommeil par l'opium*, étant deux choses qui ne se trouvent pas renfermées dans l'idée que le mot d'*homme* signifie, nous sommes instruits par ces propositions, de quelque chose de plus que de ce que le mot d'*homme* signifie simplement; & par conséquent la connoissance que ces propositions renferment, est plus que *verbale*.

On n'apprend par-là que la signification

§. 7. On doit supposer qu'avant qu'un homme forme une proposition, il entend les termes dont elle est composée: autre-

ment, il parle comme un perroquet, ne songeant qu'à faire du bruit, & à former certains sons qu'il a appris de quelqu'autre, & qu'il prononce après lui, sans savoir pourquoi, & non comme une créature raisonnable qui employe ces sons comme autant de signes des idées qu'elle a dans l'esprit. Il faut supposer aussi que celui qui écoute, entend les termes dans le même sens que s'en sert celui qui parle; ou bien son discours n'est qu'un vrai jargon, un bruit confus & inintelligible. C'est pourquoi, c'est se jouer des mots que de faire une proposition qui ne contienne rien de plus que ce qui est renfermé dans l'un des termes, & qu'on suppose être déjà connue de celui à qui l'on parle, comme *un triangle à trois côtés*, ou *le safran est jaune.* Ce qui ne peut être souffert que lorsqu'un homme veut expliquer à un autre les termes dont il se sert, parce qu'il suppose que la signification lui en est inconnue; ou lorsque la personne avec qui il s'entretient, lui déclare qu'il ne les entend point, auquel cas *il lui enseigne seulement la signification de ce mot*, & l'usage de ce signe.



§. 9. Il y a donc deux sortes de propositions dont nous pouvons connoître la vérité avec une entiere certitude, l'une est de ces propositions frivoles qui ont de la certitude, mais une certitude purement verbale, & qui n'apporte aucune instruction dans l'esprit. En second

Et non aucune connoissance réelle.

CHAP. VIII. lieu, nous pouvons connoître la vérité, & par ce moyen être *certains* des propositions qui affirment quelque chose d'une autre qui est une conséquence nécessaire de son idée complexe, mais qui n'y est pas renfermée, comme *que l'angle extérieur de tout triangle est plus grand que l'un des angles intérieurs opposés;* car comme ce rapport de l'angle extérieur à l'un des angles intérieurs opposés ne fait point partie de l'idée complexe qui est signifiée par le mot de *triangle*, c'est-là une vérité réelle qui emporte une connoissance réelle & instructive.

Les propositions générales concernant les substances, sont souvent frivoles.

§ 9. Comme nous n'avons que peu ou point de connoissances des combinaisons d'idées simples qui existent ensemble dans les substances, que par le moyen de nos sens, nous ne saurions faire sur leur sujet aucunes propositions universelles qui soient certaines au-delà du terme où leurs essences nominales nous conduisent: & comme ces essences nominales ne s'étendent qu'à un petit nombre de vérités, très-peu importantes, eu égard à celles qui dépendent de leurs constitutions réelles, il arrive de-là que *les propositions générales qu'on forme sur les substances, sont pour la plupart frivoles, si elles sont certaines;* & que si elles sont instructives, elles sont incertaines de telle nature que nous ne pouvons avoir aucune connoissance de leur vérité réelle, quelque secours que de constantes observations & l'analogie puissent nous fournir pour former des

conjectures. D'où il arrive qu'on peut souvent rencontrer des discours fort clairs & fort suivis qui se réduisent pourtant à rien. Car il est visible que les noms des êtres substanciels aussi bien que les autres, étant considerés dans toute l'étendue de la signification relative qui leur est assignée, peuvent être joints avec beaucoup de vérité, par des propositions affirmatives & négatives, selon que leurs définitions respectives les rendent propres à être mis ensemble, & que les propositions, composées de ces sortes de termes, peuvent être réduites l'une de l'autre avec autant de clarté que celles qui fournissent à l'esprit les vérités les plus réelles; & tout cela sans que nous ayions aucune connoissance de la nature ou de la réalité des choses existantes hors de nous. Selon cette méthode, l'on peut faire en paroles des démonstrations & des propositions indubitables, sans pourtant avancer par là le moins du monde dans la connoissance de la vérité des choses: par exemple, celui qui a appris les mots suivants, avec les significations ordinaires & respectives qu'on leur a attaché *substance*, *homme*, *animal*, *forme*, *ame végétative*, *sensitive*, *raisonnable*, peut former plusieurs propositions indubitables touchant l'ame sans savoir en aucune maniere ce que l'ame est réellement. Chacun peut voir une infinité de propositions, de raisonnements & de conclusions de cette sorte dans des livres de métaphysique, CH. VIII.

CH. VIII. de théologie scholastique, & d'une certaine espece de physique, dont la lecture ne lui apprendra rien de plus de Dieu, des esprits & des corps, que ce qu'il en savoit avant que d'avoir parcouru ces livres.

Et pourquoi. §. 10. Celui qui a la liberté de définir, c'est-à dire, de déterminer la signification des noms qu'il donne aux substances, (ce que tout homme qui les établit signes de ses propres idées fait certainement) & qui détermine ces significations au hasard sur ses propres imaginations ou sur celles des autres hommes, & non sur un sérieux examen de la nature des choses mêmes peut démontrer facilement ces différentes significations l'une à l'égard de l'autre selon les différents rapports & les mutuelles relations qu'il a établi entr'elles; auquel cas soit que les choses conviennent ou disconviennent; telles qu'elles sont en elles-mêmes, il n'a besoin que de réfléchir sur ses propres idées & sur les noms qu'il leur a imposé. Mais aussi par ce moyen il n'augmente pas plus sa connoissance que celui-là augmente ses richesses qui prenant un sac de jetons, nomme l'un, placé dans un certain endroit, un écu, l'autre, placé dans un autre, une livre, & l'autre, dans un troisieme endroit, un sol; il peut sans doute en continuant toujours de même compter fort exactement, & assembler une grosse somme, selon que ses jetons seront placés, & qu'ils signifieront plus

ou moins comme il le trouvera à propos, sans être pourtant plus riche d'une pite; & sans savoir même combien vaut un écu, une livre ou un sol, mais seulement que l'un est contenu trois fois dans l'autre, & contient l'autre vingt fois: ce qu'un homme peut faire aussi dans la signification des mots en leur donnant plus ou moins d'étendue considérés l'un par rapport à l'autre. CH. VIII.

§. 11. Mais à l'occasion des mots qu'on employe dans les discours & sur tout dans ceux de controverse & où l'on dispute selon la méthode établie dans les écoles, voici une maniere de se jouer des mots; qui est d'une conséquence encore plus dangereuse, & qui nous éloigne beaucoup plus de la certitude que nous espérons trouver dans les mots ou à laquelle nous prétendons arriver par leur moyen; c'est que la plûpart des écrivains bien loin de songer à nous instruire dans la connoissance des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, employent les mots d'une maniere vague & incertaine, de sorte que ne tirant pas même de leurs mots des déductions claires & évidentes l'une par rapport à l'autre, prenant constamment les mêmes mots dans la même signification, il arrive que leurs discours, qui sans être fort instructifs pourroient être du moins suivis & faciles à entendre, ne le sont point du tout, ce qui ne leur seroit pas fort mal-aisé, s'ils ne trouvoient à propos de couvrir leur

III. Employer les mots en divers sens, c'est se jouer sur des sons.

CH. VIII. ignorance & leur opiniâtreté ſous l'obſcurité & l'embarras des termes; à quoi peut-être l'inadvertance & une mauvaiſe habitude contribuent beaucoup à l'égard de pluſieurs perſonnes.

Marque des propoſitions verbales ; §. 12. Mais pour conclure, voici les marques auxquelles ont peut connoître *les propoſitions purement verbales.*

1. Lorſqu'elles ſont compoſées de deux termes abſtraits affirmés l'un de l'autre. Premierement, toutes les propoſitions où deux termes abſtraits ſont affirmés l'un de l'autre, ne concernent que la ſignification des ſons. Car nulle idée abſtraite ne pouvant être la même, avec aucune autre qu'avec elle-même, lorſque ſon nom abſtrait eſt affirmé d'un autre terme abſtrait, il ne peut ſignifier autre choſe ſi ce n'eſt que cette idée peut ou doit être appelée de ce nom; ou que ces deux noms ſignifient la même idée. Ainſi, qu'un homme diſe, que l'*épargne eſt frugalité*, que *la gratitude eſt juſtice*, ou que telle ou telle action eſt ou n'eſt pas *tempérance;* quelque ſpecieuſes que ces propoſitions & autres ſemblables paroiſſent du premier coup d'œil, cependant ſi l'on vient à en preſſer la ſignification & à examiner exactement ce qu'elles contiennent, on trouvera que cela n'emporte autre choſe que la ſignification des termes.

§. 13. En ſecond lieu toutes les propoſitions, où une partie de l'idée complexe qu'un certain terme ſignifie eſt affirmée de ce terme, ſont purement verbales, comme ſi je dis que l'*or eſt un*

*métal* ou qu'*il est pesant*. Et ainsi toute proposition où les mots de la plus grande étendue qu'on appelle *genres* sont affirmés de ceux qui leur sont subornés ou qui ont moins d'étendue, qu'on nomme *especes* ou *individus*, est purement verbale.

2. Lorsqu'une partie de la définition est affirmée du terme défini.

Si nous examinons sur ces deux regles les propositions qui composent les discours écrits ou non écrits, nous trouverons peut-être qu'il y en a beaucoup plus qu'on ne croit communément qui ne roulent que sur la signification des mots, & qui ne renferment rien que l'usage & l'application de ces signes.

En un mot, je crois pouvoir poser pour une régle infaillible. Que par tout où l'idée qu'un mot signifie, n'est pas distinctement connue & présente à l'esprit & où quelque chose qui n'est pas déjà contenue dans cette idée, n'est pas affirmée ou niée; dans ce cas là nos pensées sont uniquement attachées à des sons, & n'enferment ni vérité ni fausseté réelle. Ce qui, si l'on y prenoit bien garde, pourroit peut-être épargner bien de vains amusements & des disputes, & abbréger extrêmement la peine que nous prenons, les tours & détours que nous faisons pour parvenir à une connoissance réelle & véritable.

## CHAPITRE IX.

*De la connoiſſance que nous avons de notre Exiſtence.*

CH. IX. Les Propoſitions générales & certaines ne ſe rapportent pas à l'exiſtence.

§. I. NOUS n'avons conſidéré juſqu'ici que les eſſences des choſes ; & comme ce ne ſont que des idées abſtraites que nous raſſemblons dans notre eſprit en les détachant de toute exiſtence particuliere (car tout ce que l'eſprit fait en ſe formant des abſtractions, c'eſt de conſidérer une idée ſans aucun rapport à aucune autre exiſtence que celle qu'elle a dans l'entendement) elles ne nous donnent abſolument point de connoiſſance d'aucune exiſtence réelle. Sur quoi nous pouvons remarquer en paſſant, que les propoſitions univerſelles de la vérité ou de la fauſſeté deſquelles nous pouvons avoir une connoiſſance certaine, ne ſe rapportent point à l'exiſtence ; & d'ailleurs, que toutes les affirmations ou négations particulieres qui ne ſeroient pas certaines, ſi on les rendoit générales, appartiennent ſeulement à l'exiſtence, donnant ſeulement à connoître l'union ou la ſéparation accidentelle de certaines idées dans des choſes exiſtantes, quoiqu'à les conſiderer dans leurs natures abſtraites, ces

idées n'ayent aucune liaison ou incompatibilité nécessaire qui nous soit connue. CH. IX.

§. 2. Mais sans parler ici de la nature des différentes especes de propositions, que nous considérerons plus au long dans un autre endroit, examinons présentement quelle connoissance nous pouvons avoir de l'existence des choses, & comment nous y parvenons. Je dis donc que nous avons une connoissance de notre propre existence par *intuition*, de l'existence de DIEU par *démonstration*, & d'autres choses par *sensation*.

Triple connoissance de l'existence

§. 3. Pour ce qui est de notre existence, nous l'appercevons avec tant d'évidence & de certitude, que la chose n'a pas besoin & n'est point capable d'être démontrée par aucune preuve. *Je pense, je raisonne, je sens du plaisir & de la douleur*; aucune de ces choses peut-elle m'être plus évidente que ma propre existence? Si je doute de toute autre chose, ce doute même me convainc de ma propre existence, & ne me permet pas d'en douter; car si je connois que *je sens de la douleur*, il est évident que j'ai une perception aussi certaine de ma propre existence que de l'existence de la douleur que je sens; ou si je connois que *je doute*, j'ai une perception aussi certaine de l'existence de la chose qui doute, que de cette pensée que j'appelle *doute*. C'est donc l'expérience qui nous convainc que *nous avons une connoissance intuitive de notre existence*, & une infaillible perception intérieure que

La connoissance de notre existence est intuitive.

Ch. IX. nous sommes quelque chose. Dans chaque acte de sensation, de raisonnement ou de pensée, nous sommes intérieurement convaincus en nous-mêmes de notre propre être, & nous parvenons sur cela au plus haut degré de certitude qu'il est possible d'imaginer.



## CHAPITRE X.

### *De la connoissance que nous avons de l'existence de* DIEU.

§. 1. QUoique Dieu ne nous ait donné aucune idée de lui-même qui soit née avec nous ; quoiqu'il n'ait gravé dans nos ames aucuns caracteres originaux qui nous y puissent faire lire son existence ; cependant on peut dire qu'en donnant à notre esprit les facultés dont il est orné, il ne s'est pas laissé sans témoignage ; puisque nous avons des sens, de l'intelligence & de la raison, & que nous ne pouvons manquer de preuves manifestes de son existence tandis que nous réfléchissons sur nous-mêmes. Nous ne saurions, dis-je, nous plaindre avec justice de notre ignorance sur cet important article ; puisque DIEU lui-même nous a fourni si abondamment les moyens de le connoître ; autant qu'il est nécessaire, pour la fin pour laquelle nous existons, & pour notre félicité qui est le plus grand de tous nos intérêts. Mais encore que l'existence de Dieu soit la vérité la plus aisée à découvrir par la raison, & que son évidence égale, si je ne me trompe, celle des démonstrations mathématiques, elle demande pourtant de l'attention ; &

CH. X. Nous sommes capables de connoître certainement qu'il y a un Dieu.

CH. X. il faut que l'esprit s'applique à la tirer de quelque partie inconteſtable de nos connoiſſances par une déduction réguliere. Sans quoi nous ſerons dans une auſſi grande incertitude & dans une auſſi grande ignorance à l'égard de cette vérité, qu'à l'égard des autres propoſitions qui peuvent être démontrées évidemment. Du reſte, pour faire voir que *nous ſommes capables de connoître, & de connoître avec certitude qu'il y a un* DIEU, & pour montrer comment nous parvenons à cette connoiſſance, je crois que nous n'avons beſoin que de faire réflexion ſur nous-mêmes, & ſur la connoiſſance indubitable que nous avons de notre propre exiſtence.

L'homme connoît qu'il eſt lui-même.

§. 2. C'eſt je penſe une choſe inconteſtable, que l'homme connoît clairement & certainement, qu'il exiſte & qu'il eſt quelque choſe. S'il y a quelqu'un qui en puiſſe douter, je déclare que ce n'eſt pas à lui que je parle, non plus que je ne voudrois pas diſputer contre le pur néant, & entreprendre de convaincre un *non être* qu'il eſt quelque choſe. Que ſi quelqu'un veut pouſſer le pyrrhoniſme juſqu'à ce point que de nier ſa propre exiſtence (car d'en douter effectivement, il eſt clair qu'on ne ſauroit le faire) je ne m'oppoſe point au plaiſir qu'il a d'être un véritable néant ; qu'il jouiſſe de ce prétendu bonheur, juſqu'à ce que la faim où quelqu'autre incommodité lui perſuade

persuade le contraire. Je crois donc pouvoir poser cela comme une vérité, dont tous les hommes sont convaincus certainement en eux-mêmes, sans avoir la liberté d'en douter en aucune maniere, *que chacun connoît qu'il est quelque chose qui existe actuellement.*

Il connoît aussi que le néant ne sauroit produire quelque chose. Donc il y a quelque chose d'éternel.

§. 3. L'homme sait encore, par une connoissance de simple vue, *que le pur néant ne peut non plus produire un être réel, que le même néant peut être égal à deux angles droits.* S'il y a quelqu'un qui ne sache pas, que le non-être, ou l'absence de tout être ne peut pas être égal à deux angles droits, il est impossible qu'il conçoive aucune des démonstrations d'*Euclide.* Et par conséquent, si nous savons que quelqu'être réel existe, & que le non-être ne sauroit produire aucun être, il est d'une évidence mathématique que quelque chose a existé de toute éternité; puisque ce qui n'est pas de toute éternité, a un commencement, & que tout ce qui a un commencement doit avoir été produit par quelqu'autre chose.

Cet Etre Eternel doit être Tout-puissant.

§. 4. Il est de la même évidence, que tout être qui tire son existence & son commencement d'un autre, tire aussi d'un autre tout ce qu'il a & tout ce qui lui appartient. On doit reconnoître que toutes ses facultés lui viennent de la même source. Il faut donc que la source éternelle de tous les êtres, soit aussi la source & le principe de toutes leurs puissances ou facultés; de sorte que cet

CH. X. *être éternel doit être aussi tout-puissant.*

Tout intelligent.

§. 5. Outre cela l'homme trouve en lui-même de la *perception* & de la *connoissance*. Nous pouvons donc encore avancer d'un degré, & nous assûrer non-seulement que quelqu'être existe, mais encore qu'il y a au monde quelqu'être intelligent.

Il faut donc dire l'une de ces deux choses, ou qu'il y a eu un temps auquel il n'y avoit aucun être intelligent, & auquel la connoissance a commencé à exister; ou bien qu'il y a eu *un être intelligent de toute éternité.* Si l'on dit qu'il y a eu un temps, auquel aucun être n'a eu aucune connoissance, & auquel l'être éternel étoit privé de toute intelligence; je replique, qu'il étoit donc impossible qu'une connoissance existât jamais. Car il est aussi impossible qu'une chose absolument destituée de connoissance & qui agit aveuglément & sans aucune perception, produise un être intelligent, qu'il est impossible qu'un triangle se fasse à soi-même trois angles qui soient plus grands que deux droits. Et il est aussi contraire à l'idée de la matiere privée de sentiment, qu'elle se produise à elle-même du sentiment, de la perception & de la connoissance, qu'il est contraire à l'idée d'un triangle, qu'il se fasse à lui-même des angles qui soient plus grands que deux droits.

Et par conséquent Dieu lui-même.

§. 6. Ainsi par la considération de nous-mêmes, & de ce que nous trouvons infailliblement dans notre propre nature,

la raiſon nous conduit à la connoiſſance de cette vérité certaine & évidente, *qu'il y a un être éternel, très-puiſſant, & très-intelligent*, quelque nom qu'on lui veuille donner, ſoit qu'on l'appelle Dieu ou autrement, il n'importe. Rien n'eſt plus évident; & en conſidérant bien cette idée, il ſera aiſé d'en déduire tous les autres attributs que nous devons reconnoître dans cet être éternel. Que s'il ſe trouvoit quelqu'un aſſez déraiſonnable pour ſuppoſer, que l'homme eſt le ſeul être qui ait de la connoiſſance & de la ſageſſe, mais que néanmoins il a été formé par le haſard, & que c'eſt ce même principe aveugle & ſans connoiſſance qui conduit tout le reſte de l'univers, je le prierai d'examiner à loiſir cette cenſure tout-à-fait ſolide & pleine d'emphaſe que *Ciceron* fait * quelque part contre ceux qui pourroient avoir une telle penſée : *Quid enim verius*, dit ce ſage Romain, *quàm neminem eſſe oportet tam ſtulte arrogantem, ut in ſe mentem & rationem putet ineſſe, in cœlo mundo que non putet? Aut ut ea quæ vix ſumma ingenii ratione comprehendat, nulla ratione moveri putet?* » Certainement perſonne ne devroit être » ſi fortement orgueilleux que de s'ima- » giner qu'il y a au-dedans de lui un en- » tendement & de la raiſon, & que ce- » pendant il n'y a aucune intelligence qui » gouverne les cieux & tout ce vaſte uni- » vers, ou de croire que des choſes que » toute la pénétration de ſon eſprit eſt à

* *De Legibus*, Lib. 1.

CH. X. » peine capable de lui faire comprendre, se meuvent au hasard, & sans » aucune régle.

De ce que je viens de dire, il s'ensuit clairement, ce me semble, que nous avons une connoissance plus certaine de l'existence de Dieu que de quelqu'autre chose que ce soit que nos sens ne nous aient pas découvert immédiatement. Je crois même pouvoir dire que nous connoissons plus certainement qu'il y a un Dieu, que nous ne connoissons qu'il y a quelque autre chose hors de nous. Quand je dis que *nous connoissons*; je veux dire que nous avons en notre pouvoir cette connoissance qui ne peut nous manquer, si nous nous y appliquons avec la même attention qu'à plusieurs autres recherches.

L'idée que nous avons d'un être tout parfait n'est pas la seule preuve de l'existence d'un Dieu.

§. 7. Je n'examinerai point ici comment l'idée d'un être souverainement parfait qu'un homme peut se former dans son esprit, prouve ou ne prouve point l'existence de Dieu. Car il y a une telle diversité dans les tempéramens des hommes & dans leur maniere de penser, qu'à l'égard d'une même vérité dont on veut les convaincre, les uns sont plus frappés d'une raison, & les autres d'une autre. Je crois pourtant être en droit de dire, que ce n'est pas un fort bon moyen d'établir l'existence d'un Dieu & de fermer la bouche aux athées, que de faire rouler tout le fort d'un article aussi important que celui-là sur ce seul pivot, & de prendre pour seule preuve de l'existence

de Dieu l'idée que quelques personnes ont de ce souverain être : je dis *quelques personnes* ; car il est évident qu'il y a des gens qui n'ont aucune idée de Dieu, qu'il y en a d'autres qui en ont une telle idée qu'il vaudroit mieux qu'ils n'en eussent point du tout, & que la plus grande partie en ont une idée telle quelle, si j'ose me servir de cette expression. C'est, dis-je, une méchante méthode que de s'attacher trop fortement à cette découverte favorite, jusqu'à rejeter toutes les autres démonstrations de l'existence de Dieu, ou du moins à tâcher de les affoiblir, & à défendre de les employer comme si elles étoient foibles ou fausses ; quoique dans le fond ce soient des preuves qui nous font voir si clairement & d'une maniere si convaincante l'existence de ce souverain être, par la considération de notre propre existence & des parties sensibles de l'univers, que je ne pense pas qu'un homme sage y puisse résister. Car il n'y a point, à ce que je crois, de vérité plus certaine & plus évidente que celle-ci, *que les perfections invisibles de* Dieu, *sa puissance éternelle & sa divinité sont devenues visibles depuis la création du monde, par la connoissance que nous en donnent ses créatures.* Mais bien que notre propre existence nous fournisse une preuve claire & incontestable de l'existence de Dieu, comme je l'ai déjà montré ; & bien que je croie que personne ne puisse éviter de s'y rendre, si

CH. X. on l'examine avec autant de soin qu'aucune autre démonstration d'une aussi longue déduction ; cependant comme c'est un point si fondamental & d'une si haute importance, que toute la religion & la véritable morale en dépendent, je ne doute pas que mon lecteur ne m'excuse sans peine, si je reprends quelques parties de cet argument pour les mettre dans un plus grand jour.

Quelque chose existe de toute éternité.

§. 8. C'est une vérité tout-à-fait évidente qu'il doit y avoir *quelque chose qui existe de toute éternité.* Je n'ai encore ouï personne qui fût assez déraisonnable pour supposer une contradiction aussi manifeste que le seroit celle de soûtenir qu'il y a eu un temps auquel il n'y avoit absolument rien. Car ce seroit la plus grande de toutes les absurdités, que de croire que le pur néant, une parfaite négation, & une absence de tout être, pût jamais produire quelque chose d'actuellement existant.

Puis donc que toute créature raisonnable doit nécessairement reconnoître que quelque chose a existé de toute éternité ; voyons présentement quelle espece de chose ce doit être.

Il y a deux sortes d'êtres, les uns pensants & les autres non pensants.

§ 9. L'homme ne connoît ou ne conçoit dans ce monde que deux sortes d'êtres.

Premierement, ceux qui sont purement matériels, qui n'ont ni sentiment, ni perception, ni pensée, comme l'ex-

trémité des poils de la barbe, & les rognures des ongles. CH. X.

Secondement, des êtres qui ont du sentiment, de la perception & des pensées, tels que nous nous reconnoissons nous-mêmes. C'est pourquoi dans la suite nous désignerons, s'il vous plaît, ces deux sortes d'êtres par le nom d'*êtres pensants* & *non-pensants*; termes qui sont peut être plus commodes pour le dessein que nous avons présentement en vue, (s'ils ne le sont pas pour autre chose) que ceux de *matériel* & d'*immatériel*.

Un être nonpensant ne sauroit produire un être pensant.

§. 10. Si donc il doit y avoir un être qui existe de toute éternité, voyons de quelle de ces deux sortes d'êtres il faut qu'il soit. Et d'abord la raison porte naturellement à croire que ce doit être nécessairement un être qui pense, car il est aussi impossible de concevoir que la simple matiere *non pensante* produise jamais un être intelligent qui pense, qu'il est impossible de concevoir que le néant pût de lui-même produire la matiere. En effet, supposons une partie de matiere, grosse ou petite, qui existe de toute éternité, nous trouverons qu'elle est incapable de rien produire par elle-même. Supposons, par exemple, que la matiere du premier caillou qui nous tombe entre les mains, soit éternelle, que les parties en soient exactement unies, & qu'elles soient dans un parfait repos les unes auprès des autres : s'il n'y avoit aucun autre être dans le monde, ce caillou ne de-

CH. X. meureroit-il pas éternellement dans cet état, toujours en repos & dans une entiere inaction ? Peut-on concevoir qu'il puisse se donner du mouvement à lui-même, n'étant que pure matiere, ou qu'il puisse produire aucune chose? Puis donc que la matiere ne sauroit, par elle-même, se donner du mouvement, il faut qu'elle ait son mouvement de toute éternité, ou que le mouvement lui ait été imprimé par quelqu'autre être plus puissant que la matiere, laquelle, comme on voit, n'a pas la force de se mouvoir elle-même. Mais supposons que le mouvement soit de toute éternité dans la matiere; cependant la matiere qui est un être *non pensant*, & le mouvement, ne sauroient jamais faire naître la pensée, quelques changements que le mouvement puisse produire tant à l'égard de sa figure qu'à l'égard de la grosseur des parties de la matiere. Il sera toujours autant au-dessus des forces du mouvement & de la matiere de produire de la connoissance, qu'il est au-dessus des forces du néant de produire la matiere. J'en appelle à ce que chacun pense en lui-même : qu'il dise s'il n'est point vrai qu'il pourroit concevoir aussi aisément la matiere produite par le néant, que se figurer que la pensée ait été produite par la simple matiere dans un temps auquel il n'y avoit aucune chose *pensante*, ou aucun être intelligent qui existât actuellement. Divisez la matiere en autant de petites parties qu'il vous plaira, (ce

que nous sommes portés à regarder comme un moyen de la *spiritualiser* & d'en faire une chose *pensante* : ) donnez-lui , dis-je , toutes les figures & tous les différents mouvements que vous voudrez ; faites-en un globe , un cube , un cone , un prisme , un cylindre , &c. dont les diamétres ne soient que la $100000^{me}$ partie d'un (1) *Gry* ; cette particule de matiere n'agira pas autrement sur d'autres corps d'une grosseur qui lui soit proportionnée , que des corps qui ont un pouce ou un pied de diamétre ; & vous pouvez esperer avec autant de raison de produire du sentiment , des pensées & de la connoissance , en joignant ensemble de grosses parties de matieres qui ayent une certaine figure & un certain mouvement , que par le

---

[a] *J'appelle Gry* $\frac{1}{10}$ *de ligne : la ligne* $\frac{1}{10}$ *d'un pouce : le pouce* $\frac{1}{10}$ *d'un pied philosophique: le pied philosophique* $\frac{1}{3}$ *d'un pendule , dont chaque vibration , dans la latitude de 45. degrés, est égale d'une seconde de temps ou de* $\frac{1}{60}$ *de minute. J'ai affecté de me servir ici de cette mesure, & de ces parties divisées par dix , en leur donnant des noms particuliers , parce que je crois qu'il seroit d'une commodité générale que tous les savants s'accordassent à employer cette mesure dans leurs calculs.* ( Cette note est de M. *Locke.* Le mot *Gry* est de sa façon. Il l'a inventé pour exprimer $\frac{1}{10}$ de ligne, mesure qui jusqu'ici n'a point eu de nom, & qu'on peut aussi bien désigner par ce mot que par quelqu'autre que ce soit. )

CH. X. moyen des plus petites parties de matiere qu'il y ait au monde. ces derniers se heurtent, se poussent & résistent l'une à l'autre, justement comme les plus grosses parties ; & c'est-là tout ce qu'elles peuvent faire. Par conséquent, si nous ne voulons pas supposer un premier être qui ait existé de toute éternité, la matiere ne peut jamais commencer d'exister. Que si nous disons que la simple matiere destituée de mouvement est éternelle, le mouvement ne peut jamais commencer d'exister : & si nous supposons qu'il n'y a eu que la matiere & le mouvement qui ayent existé, ou qui soient éternels, on ne voit pas que la *pensée* puisse jamais commencer d'exister. Car il est impossible de concevoir que la matiere, soit qu'elle se meuve ou ne se meuve pas, puisse avoir originairement en elle-même, ou tirer, pour ainsi dire, de son sein le sentiment, la perception & la connoissance ; comme il paroît évidemment de ce qu'en ce cas-là ce devroit être une propriété éternellement inséparable de la matiere & de chacune de ses parties, d'avoir du sentiment, de la perception & de la connoissance. A quoi l'on pourroit ajoûter, qu'encore que l'idée générale & spécifique que nous avons de la matiere nous porte à en parler comme si c'étoit une chose unique en nombre, cependant toute la matiere n'est pas proprement une chose individuelle qui existe comme un être matériel, ou un corps singulier que nous

connoiſſons ou que nous pouvons concevoir. De ſorte que ſi la matiere étoit le premier être éternel *penſant*, il n'y auroit pas un être unique, éternel, infini & penſant, mais un nombre infini d'êtres éternels; finis, *penſants*, qui ſeroient indépendants les uns des autres, dont les forces ſeroient bornées, & les penſées diſtinctes: & qui ne pourroient par conſéquent jamais produire cet ordre, cette harmonie & cette beauté qu'on remarque dans la nature. Puis donc que le premier être doit être néceſſairement un être *penſant*, & que ce qui exiſte avant toutes choſes, doit néceſſairement contenir & avoir, actuellement du moins, toutes les perfections qui peuvent exiſter dans la ſuite; (car il ne peut jamais donner à un autre des perfections qu'il n'a point, ou actuellement en lui-même, ou du moins dans un plus haut degré) il s'enſuit néceſſairement de-là, que le premier être éternel ne peut être la matiere. CH. X.

§. 11. Si donc il eſt évident, que *quelque choſe doit néceſſairement exiſter de toute éternité*, il ne l'eſt pas moins, que *cette choſe doit être néceſſairement un être penſant.* Car il eſt auſſi impoſſible que la matiere *non penſante* produiſe un être penſant, qu'il eſt impoſſible que le néant ou l'abſence de tout être pût produire un être poſitif, ou la matiere.

**Il y a donc eu un être ſage de toute éternité.**

§. 12. Quoique cette découverte d'*un eſprit néceſſairement exiſtant de toute éternité*

CH. X. suffise pour nous conduire à la connoissance de Dieu; puisqu'il s'ensuit de-là, que tous les autres êtres intelligents qui ont un commencement, doivent dépendre de ce premier être, & n'avoir de connoissance & de puissance qu'autant qu'il leur en accorde; & que s'il a produit ces êtres intelligents, il a fait aussi les parties moins considérables de cet univers, c'est-à dire, tous les êtres inanimés: ce qui fait nécessairement connoître sa *toute science*, sa *puissance*, sa *providence* & tous ses autres attributs: encore, dis-je, que cela suffise pour démontrer clairement l'existence de Dieu; cependant pour mettre cette preuve dans un plus grand jour, nous allons voir ce qu'on peut objecter pour la rendre suspecte.

S'il est matériel.

§. 13. *Premierement*: on dira peut-être que, bien que ce soit une vérité aussi évidente que la démonstration la plus certaine, qu'il doit y avoir un être éternel, & que cet être doit avoir de la connoissance; il ne s'ensuit pourtant pas de-là, que cet être pensant ne puisse être matériel; il s'ensuivra toujours également de-là qu'il y a un Dieu. Car s'il y a un être éternel qui ait une science & une puissance infinie, il est certain qu'il y a un Dieu, soit que vous supposiez cet être matériel ou non. Mais cette supposition a quelque chose de dangereux & d'illusoire, si je ne me trompe; car comme on ne peut éviter de se rendre à la démonstration qui établit un être éternel

qui a de la connoiſſance, ceux qui ſoûtiennent l'éternité de la matiere, ſeroient bien aiſes qu'on leur accordât que cet être intelligent eſt matériel ; après quoi laiſſant échapper de leurs eſprits, & banniſſant entiérement de leurs diſcours la démonſtration par laquelle on a prouvé l'exiſtence néceſſaire d'un être éternel intelligent, ils viendroient à ſoutenir que tout eſt matiere, & par ce moyen ils nieroient l'exiſtence de Dieu ; c'eſt-à-dire, d'un être éternel, penſant ; ce qui bien loin de confirmer leur hypothéſe ne ſert qu'à la renverſer entiérement. Car s'il peut être, comme ils le croient, que la matiere exiſte de tout éternité ſans aucun être éternel penſant, il eſt évident qu'ils ſéparent la matiere & la penſée, comme deux choſes qu'ils ſuppoſent n'avoir enſemble aucune liaiſon néceſſaire ; par où ils établiſſent, contre leur propre penſée, l'exiſtence néceſſaire d'un eſprit éternel, & non pas celle de la matiere ; puiſque nous avons déjà prouvé qu'on ne ſauroit éviter de reconnoître un être penſant qui exiſte de toute éternité. Si donc la penſée & la matiere peuvent être ſéparées, *l'exiſtence éternelle de la matiere ne ſera point une ſuite de l'exiſtence éternelle d'un être penſant*, ce qu'ils ſuppoſent ſans aucun fondement.

§. 14. Mais voyons à préſent comment ils peuvent ſe perſuader à eux mêmes, & faire voir aux autres, que cet *être éternel penſant, eſt matériel.*

Il n'eſt pas matériel, 1. Parce que chaque partie de ma-

CH. X. dere est non pensante.

Premierement, je voudrois leur demander s'ils croyent que toute la matiere, c'est-à-dire; chaque partie de la matiere, pense. Je suppose qu'ils feront difficulté de le dire; car en ce cas-là il y auroit autant d'êtres éternels pensants, qu'il y a de particules de matiere: & par conséquent il y auroit un nombre infini de Dieu. Que s'ils ne veulent pas reconnoître que la matiere comme matiere, c'est-à-dire, chaque partie de matiere soit aussi-bien *pensante* qu'elle est étendue, ils n'auront pas moins de peine à faire sentir à leur propre raison, qu'un être pensant soit composé de parties *non-pensantes*, qu'à lui faire comprendre qu'un être étendu soit composé de parties *non étendues.*

II. Parce qu'une seule partie de matiere ne peut être pensante.*

§. 15. En second lieu, si toute la matiere ne pense pas, qu'ils me disent *s'il n'y a qu'un seul atome qui pense.* Ce sentiment est sujet à un aussi grand nombre d'absurdités que l'autre; car ou cet atome de matiere est seul éternel, ou non. S'il est seul éternel, c'est donc lui seul qui par sa pensée ou sa volonté toute-puissante a produit tout le reste de la matiere. D'où il s'ensuit que la matiere a été créée par une pensée toute-puissante, ce que ne veulent point avouer ceux contre qui je dispute présentement. Car s'ils supposent qu'un seul atome pensant a produit tout le reste de la matiere, ils ne sauroient lui attribuer cette prééminence sur aucun autre fondement que sur ce qu'il pense; ce qui est l'unique différence qu'on sup-

pose entre cet atome & les autres parties de la matiere. Que s'ils disent que cela se fait de quelqu'autre maniere qui est au-dessus de notre conception, il faut toujours que ce soit par voye de création; & par-là ils sont obligés de renoncer à leur grande maximes, *rien ne se fait de rien.* S'ils disent que tout le reste de la matiere existe de toute éternité aussi-bien que ce seul atome pensant, à la vérité ils disent une chose qui n'est pas tout-à-fait si absurde, mais ils l'avancent *gratis* & sans aucun fondement; car, je vous prie, n'est-ce pas bâtir une hypothèse en l'air sans la moindre apparence de raison, que de supposer que toute la matiere est éternelle, mais qu'il y en a une petite particule qui surpasse tout le reste en connoissance & en puissance? Chaque particule de matiere, en qualité de matiere, est capable de recevoir toutes les mêmes figures & tous les mêmes mouvements que quelqu'autre particule de matiere que ce puisse être; & je défie qui que ce soit de donner à l'une quelque chose de plus qu'à l'autre, s'il s'en rapporte précisément à ce qu'il en pense en lui-même.



III. Parce qu'un certain amas de matiere non pensante ne peut être pensant.

§. 16. En troisiéme lieu: Si donc un seul atome particulier ne peut point être cet être éternel pensant, qu'on doit admettre nécessairement comme nous l'avons déjà prouvé, si toute la matiere, en qualité de matiere, c'est-à-dire chaque partie de matiere ne peut pas l'être

tiere eſt dans un parfait repos, ce n'eſt qu'une lourde maſſe privée de toute action, qui ne peut par conſéquent avoir aucun privilége ſur un atome.

Si c'eſt le mouvement de ſes parties qui le fait penſer, il s'enſuivra de là, que toutes ſes penſées doivent être néceſſairement accidentelles & limitées ; car toutes les parties dont cet amas de matiere eſt compoſé, & qui par leur mouvement y produiſent la penſée, étant, en elles-mêmes & priſes ſéparément, deſtituées de toute penſée, elles ne ſauroient régler leurs propres mouvements, & moins encore être réglées par les penſées du tout qu'elles compoſent ; parce que dans cette ſuppoſition, le mouvement devant précéder la penſée & être par conſéquent ſans elle, la penſée n'eſt point la cauſe, mais la ſuite du mouvement ; ce qui étant poſé, il n'y aura ni liberté, ni pouvoir, ni choix, ni penſée ou action quelconque réglée par la raiſon & par la ſageſſe. De ſorte qu'un tel être penſant ne ſera ni plus parfait ni plus ſage que la ſimple matiere toute brute, puiſque de réduire tout à des mouvements accidentels & déréglés d'une matiere aveugle, ou bien a des penſées dépendantes des mouvements déréglés de cette même matiere, c'eſt la même choſe, pour ne rien dire des bornes étroites où ſe trouveroient reſſerrées ces ſortes de penſées & de connoiſſances qui ſeroient dans une abſolue dépendance du mouvement de ces différentes parties. Mais

CH. X. quoique cette hypotése soit sujette à mille autres absurdités, celle que nous venons de proposer suffit pour en faire voir l'impossibilité, sans qu'il soit nécessaire d'en rapporter d'avantage. Car supposé que cet amas de matiere pensant fut toute la matiere, ou seulement une partie de celle qui compose cet univers, il seroit impossible qu'aucune particule connût son propre mouvement, ou celui d'aucune autre particule, ou que le tout connut le mouvement de chaque partie dont il seroit composé, & qu'il pût par conséquent régler ses propres pensées ou mouvements, ou plutôt aucune pensée qui résultât d'un semblable mouvement.

**La matiere ne peut pas être coéternelle avec un esprit éternel.**

§. 18. D'autres s'imaginent que la matiere est éternelle, quoiqu'ils reconnoissent un être éternel, pensant & immatériel. A la vérité, ils ne détruisent point par-là l'existence d'un Dieu ; cependant comme ils lui ôtent une des parties de son ouvrage, la premiere en ordre, & fort considérable par elle-même, je veux dire la *création*, examinons un peu ce sentiment. Il faut, dit-on, reconnoître que la matiere est éternelle. Pourquoi ? Parce que vous ne sauriez concevoir comment elle pourroit être faite de rien, Pourquoi donc ne vous regardez-vous point aussi vous-même comme éternel ? Vous répondrez peut-être, que c'est à cause que vous avez commencé d'exister depuis vingt ou trente ans. Mais si je vous demande ce que vous

entendez par ce *Vous* qui commença alors à exister, peut-être serez-vous embarrassé à le dire. La matiere dont vous êtes composé, ne commença pas alors à exister ; parce que si cela étoit, elle ne seroit pas éternelle : elle commença seulement à être formée & arrangée de la maniere qu'il faut pour composer votre Corps. Mais cette disposition de parties n'est pas *vous*, elle ne constitue pas ce principe pensant qui est en vous & qui est vous-même ; car ceux à qui j'ai à faire présentement ; admettent bien un être pensant, éternel & immatériel, mais ils veulent aussi que la matiere, quoique *non-pensante* soit aussi éternelle. Quand est-ce donc que ce principe pensant qui est en vous a commencé d'exister ? S'il n'a jamais commencé d'exister, il faut donc que de toute éternité vous ayez été un être pensant : absurdité que je n'ai pas besoin de refuter, jusqu'à ce que je trouve quelqu'un qui soit assez dépourvu de sens pour la soutenir. Que si vous pouvez reconnoître qu'un être pensant a été fait de rien ( comme doivent être toutes les choses qui ne sont point éternelles ,) pourquoi ne pouvez-vous pas aussi reconnoître, qu'une égale puissance puisse tirer du néant un être matériel, avec cette seule différence que vous êtes assuré du premier par votre propre expérience ; & non pas de l'autre Bien plus, on trouvera, tout bien consideré, qu'il ne faut pas moins de pouvoir pour créer

CH. X. un esprit, que pour créer la matiere. Et peut-être que si nous voulions nous éloigner un peu des idées communes, donner l'effort à notre esprit, & nous engager dans l'examen le plus profond que nous pourrions faire de la nature des choses, (1) nous pourrions en venir jusqu'à concevoir, quoique d'une maniere imparfaite, comment la matiere peut d'abord avoir été produite, & avoir commencé d'exister par le pouvoir de ce premier être éternel; mais on verroit en même-temps que de donner l'être à un esprit, c'est un effet de cette puissance éternelle & infinie, beaucoup plus mal aisé à comprendre. (2) Mais parce que

---

[1] Il y a, mot pour mot, dans l'Anglois, *nous pourrions être capables de viser à quelque* conception obscure & confuse, de la maniere dont la matiere pourroit d'abord avoir été produite, &c. *vre might be able to atm at some* dim and seeming conception *hou Matter might at fiest be made.* Comme je n'entendois pas fort bien ces mots, *dim and seeming conception*, que je n'entends pas bien encore, je mis à la place, *quoique d'une maniere imparfaite*: traduction un peu libre que M. Locke ne désaprouva point, parce que dans le fond elle rend assez bien sa pensée.

(2) Ici M. Locke excite notre curiosité, sans vouloir la satisfaire. Bien des gens s'étant imaginés qu'il m'avoit communiqué cette maniere d'expliquer la création de la matiere, me prierent peu de temps après que ma traduction eut vu le jour, de leur en faire part; mais je fus obligé de leur avouer que M. Locke m'en avoit fait un secret à moi-même. Enfin long-temps après sa mort, M. le Chev. *Newton*,

cela m'écarteroit peut-être trop des notions ſur leſquelles la philoſophie eſt préſentement fondée dans le monde, je ne ſerois pas excuſable de m'en éloigner CH. X.

---

à qui je parlai par haſard de cet endroit du livre de M. Locke, me découvrit tout le myſtere. Souriant il me dit d'abord que c'étoit lui-même qui avoit imaginé cette maniere d'expliquer la création de la matiere, que la penſée lui en étoit venue dans l'eſprit un jour qu'il vint à tomber ſur cette queſtion avec M. Locke & un Seigneur anglois * Et voici comment il leur expliqua ſa penſée. *On pourroit*, dit-il, *ſe former en quelque maniere une idée de la création de la matiere en ſuppoſant que Dieu eût empêché par ſa puiſſance que rien ne pût entrer dans une certaine portion de l'eſpace pur, qui de ſa nature, eſt pénétrable, éternel, néceſſaire, infini; car dès-là cette portion d'eſpace auroit l'impénétrabilité, l'une des qualités eſſentielles à la matiere, & comme l'eſpace pur eſt abſolument uniforme, on n'a qu'à ſuppoſer que Dieu auroit communiqué cette eſpece d'impénétrabilité à une autre pareille portion de l'eſpace, & cela nous donneroit, en quelque ſorte, une idée de la mobilité de la matiere, autre qualité qui lui eſt auſſi très-eſſentielle.* Nous voilà maintenant délivrés de l'embarras de chercher ce que M. Locke avoit trouvé bon de cacher à ſes lecteurs: car c'eſt-là tout ce qui lui a donné occaſion de nous dire. *Que ſi nous voulions donner l'effort à notre eſprit, nous pourrions concevoir, quoique d'une maniere imparfaite, comment la matiere pourroit d'abord avoir été produite*, &c. Pour moi, s'il m'eſt permis de dire librement ma penſée, je ne vois pas comment ces deux ſuppoſitions peuvent contribuer à nous faire concevoir la création de la matiere. A mon ſens, elles n'y contribuent non plus qu'un pont contribue à rendre l'eau qui cou-

* Le feu Comte de *Pembroke*, mort au mois de février de la préſente année 1733.

CH. X. si fort, ou de rechercher autant que la grammaire le pourroit permettre, si dans le fond l'opinion communément établie est contraire à ce sentiment particulier; j'aurois tort, dis-je, de m'engager dans cette discussion: sur-tout dans cet endroit de la terre où la doctrine reçue est assez bonne pour mon dessein, puisqu'elle pose comme une chose indubitable, que si l'on admet une fois la création ou le commencement de quelque SUBSTANCE que ce soit, tirée du néant, on peut supposer, avec la même facilité, la création de toute autre substance, excepté le CREATEUR lui-même.

§. 19. Mais, direz-vous, n'est-il pas impossible d'admettre, qu'*une chose ait été faite de rien*, puisque nous ne saurions le concevoir? Je répons que non. Premiere-

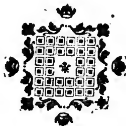
le immédiatement dessous, impénétrable à un boulet de canon, qui venant à tomber perpendiculairement d'une hauteur de vingt ou trente toises sur ce pont y est arrêté sans pouvoir passer à travers pour entrer dans l'eau qui coule directement dessous. Car dans ce cas-là, l'eau reste liquide & pénétrable à ce boulet, quoique la solidité du pont empêche que le boulet ne tombe dans l'eau. De même la puissance de Dieu peut empêcher que rien n'entre dans une certaine portion d'espace: mais elle ne change point, par là, la nature de cette portion d'espace, qui restant toujours pénétrable, comme toute autre portion d'espace, n'acquiert point en conséquence de cet obstacle; le moindre degré de l'impénétrabilité qui est essentielle à la matiere, &c.

ment, parce qu'il n'eſt pas raiſonnable de nier la puiſſance d'un être infini, ſous prétexte que nous ne ſaurions comprendre ſes opérations. Nous ne refuſons pas de croire d'autres effets, ſur ce fondement que nous ne ſaurions comprendre la maniere dont ils ſont produits. Nous ne ſaurions concevoir comment quelqu'autre choſe que l'impulſion d'un corps peut mouvoir le corps; cependant ce n'eſt pas une raiſon ſuffiſante pour nous obliger à nier que cela ſe puiſſe faire, contre l'expérience conſtante que nous en avons en nous-mêmes, dans tous les mouvements volontaires qui ne ſont produits en nous que par l'action libre, ou la ſeule penſée de notre eſprit : mouvements qui ne ſont ni ne peuvent être des effets de l'impulſion ou de la détermination que le mouvement d'une matiere aveugle cauſe au dedans de nos corps, ou ſur nos corps; car ſi cela étoit, nous n'aurions pas le pouvoir ou la liberté de changer cette détermination. Par exemple, ma main droite écrit, pendant que ma main gauche eſt en repos. Qu'eſt-ce qui cauſe le repos de l'une, & le mouvement de l'autre ? Ce n'eſt que ma volonté, une certaine penſée de mon eſprit. Cette penſée vient-elle ſeulement à changer, ma main droite s'arrête auſſi-tôt, & la gauche commence à ſe mouvoir. C'eſt un point de fait qu'on ne peut nier. Expliquez comment cela ſe fait, rendez-le intelligible,

CH. X. & vous pourrez par même moyen comprendre la création. Car de dire, comment font quelques-uns pour expliquer la cause de ces mouvements volontaires, que l'ame donne une nouvelle détermination au mouvement des esprits animaux, cela n'éclaircit nullement la difficulté. C'est expliquer une chose obscure par une autre aussi obscure ; car dans cette rencontre il n'est ni plus ni moins difficile de changer la détermination du mouvement que de produire le mouvement même, parce qu'il faut que cette nouvelle détermination qui est communiquée aux esprits animaux soit ou produite immédiatement par la pensée, ou bien par quelqu'autre corps que la pensée mette dans leur chemin, où il n'étoit pas auparavant, de sorte que ce corps reçoive son mouvement de la pensée ; & lequel des deux partis qu'on prenne, le mouvement volontaire est aussi difficile à expliquer qu'auparavant. 2. D'ailleurs, c'est avoir trop bonne opinion de nous-mêmes que de réduire toutes choses aux bornes étroites de notre capacité ; & de conclure que tout ce qui passe notre compréhension est impossible, comme si une chose ne pouvoit être, dès-là que nous ne saurions concevoir comment elle se peut faire. Borner ce que Dieu peut faire à ce que nous pouvons comprendre, c'est donner une étendue infinie à notre compréhension, ou faire Dieu lui-même, fini. Mais si vous

ne

ne pouvez pas concevoir les opérations de votre propre ame qui est finie, de ce *principe pensant* qui est au-dedans de vous, ne soyez point étonnés de ne pouvoir comprendre les opérations de cet esprit éternel & infini qui a fait & qui gouverne toutes choses, & *que les cieux des cieux ne sauroient contenir.* Ch. X.



## CHAPITRE XI.

### *De la connoissance que nous avons de l'existence des autres choses.*

CH. XI. On ne peut avoir une connoissance des autres choses que par voie de sensation.

§. 1. La connoissance que nous avons de notre propre existence nous vient par *intuition*; & c'est la *raison* qui nous fait connoître clairement l'existence de Dieu, comme on l'a montré dans le chapitre précédent.

Quant à l'existence des autres choses, on ne sauroit la connoître que par *sensation*; car comme l'existence réelle n'a aucune liaison nécessaire avec aucune des idées qu'un homme a dans sa mémoire, & que nulle existence, excepté celle de Dieu, n'a de liaison nécessaire avec l'existence d'aucun homme en partilier, il s'ensuit de là que nul homme ne peut connoître l'existence d'aucun être, que lorsque cet être se fait appercevoir à cet homme par l'opération actuelle qu'il fait sur lui. Car d'avoir l'idée d'une chose dans notre esprit, ne prouve pas plus l'existence de cette chose que le portrait d'un homme démontre son existence dans le monde, ou que les visions d'un songe établissent une véritable histoire.

Exemple : la blancheur

§. 2. C'est donc par la réception actuelle des idées qui nous viennent de dehors,

que nous venons à connoître l'existence des autres choses, & à être convaincus en nous-mêmes que dans ce temps-là il existe hors de nous quelque chose qui excite cette idée en nous, quoique peut-être nous ne sachions ni ne considérions point comment cela se fait. Car que nous ne connoissions pas la maniere dont ces idées sont produites en nous, cela ne diminue en rien la certitude de nos sens ni la réalité des idées que nous recevons par leur moyen : par exemple, lorsque j'écris ceci, le papier venant à frapper mes yeux, produit dans mon esprit l'idée à laquelle je donne le nom de *blanc*, quel que soit l'objet qui l'excite en moi; & par-là je connois que cette qualité ou cet accident, dont l'apparence étant devant mes yeux produit toujours cette idée, existe réellement & hors de moi. Et l'assurance que j'en ai, qui est peut-être la plus grande que je puisse avoir, & à laquelle mes facultés puissent parvenir, c'est le témoignage de mes yeux qui sont les véritables & les seuls juges de cette chose; & sur le témoignage desquels j'ai raison de m'appuyer, comme sur une chose si certaine, que je ne puis non-plus douter, tandis que j'écris ceci, que je vois du blanc & du noir, & que quelque chose existe réellement qui cause cette sensation en moi, que je puis douter que j'écris ou que je remue ma main; certitude aussi grande qu'aucune que nous soyions capables d'avoir sur

CH. XI. decepapier.

CH. XI. l'existence d'aucune chose, excepté seulement la certitude qu'un homme a de sa propre existence & de celle de Dieu.

Quoique cela ne soit pas si certain que les Démonstrations, il peut être appelé du nom de connoissance, & prouve l'existence des choses hors de nous.

§. 3. Quoique la connoissance que nous avons par le moyen de nos sens, de l'existence des choses qui sont hors de nous, ne soit pas tout-à-fait si certaine que notre connoissance de simple vue, ou que les conclusions que notre raison déduit, en considérant les idées claires & abstraites qui sont dans notre esprit, c'est pourtant une certitude qui mérite le nom de *connoissance*. Si nous sommes une fois persuadés que nos facultés nous instruisent comme il faut, touchant l'existence des objets par qui elles sont affectées, cette assurance ne sauroit passer pour une confiance mal fondée; car je ne crois pas que personne puisse être sérieusement si sceptique que d'être incertain de l'existence des choses qu'il voit & qu'il sent actuellement. Du moins, celui qui peut porter ses doutes si avant (quelles que soient d'ailleurs ses propres pensées) n'aura jamais aucun différend avec moi, puisqu'il ne peut jamais être assuré que je dise quoique ce soit contre son sentiment. Pour ce qui est de moi, je crois que Dieu m'a donné une assez grande certitude de l'existence des choses qui sont hors de moi, puisqu'en les appliquant différemment je puis produire en moi du plaisir & de la douleur, d'où dépend mon plus grand intérêt dans l'état où je me trouve présentement, ce qu'il

y a de certain c'est que la confiance où nous sommes que nos facultés ne nous trompent point en cette occasion, fonde la plus grande assurance dont nous soyons capables à l'égard de l'existence des êtres matériels. Car nous ne pouvons rien faire que par le moyen de nos facultés ; & nous ne saurions parler de la connoissance elle-même, que par le secours des facultés qui soient propres à comprendre ce que c'est que connoissance. Mais outre l'assurance que nos sens eux-mêmes nous donnent, qu'ils ne se trompent point dans le rapport qu'ils nous font de l'existence des choses extérieures, par les impressions actuelles qu'ils en reçoivent, nous sommes encore confirmés dans cette assurance par d'autres raisons qui concourent à l'établir.

I. Parce que nous ne pouvons en avoir des idées qu'à la faveur des sens.

§. 4. Premierement, il est évident que ces perceptions sont produites en nous par des causes extérieures qui affectent nos sens ; parce que ceux qui sont destitués des organes d'un certain sens, ne peuvent jamais faire que les idées qui appartiennent à ce sens, soient actuellement produites dans leur esprit. C'est une vérité si manifeste, qu'on ne peut la révoquer en doute, & par conséquent, nous ne pouvons qu'être assurés que ces perceptions nous viennent dans l'esprit par les organes de ces sens, & non par quelqu'autre voie. Il est visible que les organes eux-mêmes ne les produisent pas ; car si cela étoit, les yeux d'un homme produiroient des couleurs dans les téné-

CH. XI. bres, & son nez sentiroit des roses en hyver. Mais nous ne voyons pas que personne acquiere le goût des *Ananas*, avant qu'il aille aux *Indes* où se trouve cet excellent fruit, & qu'il en goûte actuellement.

II. Parce que deux idées dont l'une vient d'une sensation actuelle, & l'autre de la mémoire, sont des perceptions fort distinctes.

§. 5. En second lieu, ce qui prouve que ces perceptions viennent d'une cause extérieure, c'est que *j'éprouve quelquefois que je ne saurois empêcher qu'elles ne soient produites dans mon esprit.* Car encore que, lorsque j'ai les yeux fermés ou que je suis dans une chambre obscure, je puisse rappeler dans mon esprit, quand je veux, les idées de la lumiere ou du soleil, que des sensations précédentes avoient placées dans ma mémoire, & que je puisse quitter ces idées quand je veux, & me représenter celle de l'odeur d'une rose; ou du goût du sucre: cependant si à midi je tourne les yeux vers le soleil, je ne saurois éviter de recevoir les idées que la lumiere ou le soleil produit alors en moi. De sorte qu'il y a une différence visible entre les idées qui s'introduisent par force en moi, & que je ne puis éviter d'avoir, & celles qui sont comme en réserve dans ma mémoire, sur lesquelles, supposé qu'elles ne fussent que là, j'aurois constamment le même pouvoir d'en disposer & de les laisser à l'écart, selon qu'il m'en prendroit envie. Et par conséquent il faut qu'il y ait nécessairement quelque cause extérieure, l'impression vive de quelques objets hors de moi

dont je ne puis surmonter l'efficace, qui produisent ces idées dans mon esprit, soit que je veuille ou non. Outre cela, il n'y a personne qui ne sente en lui-même la différence qui se trouve entre contempler le soleil, selon qu'il en a l'idée dans sa mémoire, & le regarder actuellement; deux choses dont la perception est si distincte dans son esprit que peu de ses idées sont plus distinctes l'une de l'autre. Il connoît donc certainement qu'elles ne sont pas toutes deux un effet de sa mémoire, ou des productions de son propre esprit, & de pures fantaisies formées en lui-même; mais que la vue actuelle du soleil est produite par une cause qui existe hors de lui.

CH. XI.

§. 6. En troisieme lieu, ajoûtez à cela, que *plusieurs de ces idées sont produites en nous avec douleur; quoiqu'ensuite nous nous en souvenions sans ressentir la moindre incommodité.* Ainsi, un sentiment désagréable de chaud ou de froid ne nous cause aucune fâcheuse impression, lorsque nous en rappelons l'idée dans notre esprit, quoiqu'il fût fort incommode quand nous l'avons senti, & qu'il le soit encore, quand il vient à nous frapper actuellement une seconde fois; ce qui procéde du désordre que les objets extérieurs causent dans notre corps par les impressions actuelles qu'elles y font. De même, nous nous ressouvenons de la douleur que cause la faim, la soif & le mal de tête; sans en ressentir aucune rincommodité; cepen-

**III. Parce que le plaisir ou la douleur qui accompagnent une sensation actuelle, n'accompagnent pas le retour de ces idées, lorsque les objets extérieurs sont absens.**

CH. XI. dant, ou ces différentes douleurs devroient ne nous incommoder jamais, ou bien nous incommoder constamment toutes les fois que nous y pensons, si elles n'étoient autre chose que des idées flottantes dans notre esprit, & de simples apparences qui viendroient occuper notre fantaisie, sans qu'il y eût hors de nous aucune chose réellement existante qui nous causât ces différentes perceptions. On peut dire la même chose du plaisir qui accompagne plusieurs sensations actuelles; & quoique les démonstrations mathématiques ne dépendent pas des sens, cependant l'examen qu'on en fait par le moyen des figures, sert beaucoup à prouver l'évidence de notre vue, & semble lui donner une certitude qui approche de celle de la démonstration elle-même. Car ce seroit une chose bien étrange qu'un homme ne fît pas difficulté de reconnoître que de deux angles d'une certaine figure qu'il mesure par des lignes & des angles d'une autre figure, l'un est plus grand que l'autre, & que cependant il doutât de l'existence des lignes & des angles qu'il regarde & dont il se sert actuellement pour mesurer cela.

IV. Nos Sens se rendent témoignage l'un à l'autre sur l'existence des choses extérieures.

§. 7. En quatrieme lieu, nos sens en plusieurs cas se rendent témoignage l'un à l'autre de la vérité de leurs rapports touchant l'existence des choses sensibles qui sont hors de nous. Celui qui voit le feu, peut le sentir, s'il doute que ce ne soit autre chose qu'une simple imagina-

tion ; & il peut s'en convaincre en mettant dans le feu sa propre main qui certainement ne pourroit jamais ressentir une douleur si violente à l'occasion d'une pure idée ou d'un simple fantôme ; à moins que cette douleur ne soit elle-même une imagination, qu'il ne pourroit pourtant pas rappeler dans son esprit, en se représentant l'idée de la brûlure après qu'elle est actuellement guérie.

Ainsi en écrivant ceci je vois que je puis changer les apparences du papier, & en traçant des lettres, dire d'avance quelle nouvelle idée il présentera à l'esprit dans le moment immédiatement suivant, par quelques traits que j'y ferai avec la plume; mais j'aurois beau imaginer ces traits, ils ne paroîtront point, si ma main demeure en repos, ou si je ferme les yeux en remuant ma main : & ces caractéres une fois tracés sur le papier, je ne puis plus éviter de les voir tels qu'ils sont, c'est-à-dire, d'avoir les idées de telles & telles lettres que j'ai formées. D'où il s'ensuit visiblement que ce n'est pas un simple jeu de mon imagination, puisque je trouve que les caractéres qui ont été tracés selon la fantaisie de mon esprit, ne dépendent plus de cette fantaisie, & ne cessent pas d'être, dès que je viens à me figurer qu'ils ne sont plus ; mais qu'au contraire ils continuent d'affecter mes sens constamment & régulierement selon la figure que je leur ai donnée. Si nous ajoutons à cela, que la vue de ces carac-

CH. XI. teres fera prononcer à un autre homme les mêmes sons que je m'étois proposé auparavant de leur faire signifier, on n'aura pas grande raison de douter que ces mots que j'écris n'existent réellement hors de moi, puisqu'ils produisent cette longue suite de sons réguliers dont mes oreilles sont actuellement frappées, lesquels ne sauroient être un effet de mon imagination, & que ma mémoire ne pourroit jamais retenir dans cet ordre.

Cette certitude est aussi grande que notre état le requiert.

§. 8. Que si après tout cela, il se trouve quelqu'un qui soit assez sceptique pour se défier de ses propres sens & pour affirmer, que tout ce que nous voyons, que nous entendons, que nous sentons, que nous goûtons, que nous pensons, & que nous faisons pendant tout le temps que nous subsistons, n'est qu'une suite & une apparence trompeuse d'un long songe qui n'a aucune réalité; de sorte qu'il veuille mettre en question l'existence de toutes choses, ou la connoissance que nous pouvons avoir de quelque chose que ce soit; je le prierai de considérer que, si tout n'est que songe, il ne fait lui-même autre chose que songer qu'il forme cette question, & qu'ainsi il n'importe pas beaucoup qu'un homme éveillé prenne la peine de lui répondre. Cependant, il pourra songer, s'il veut, que je lui fais cette réponse, que la certitude de l'existence des choses qui sont dans la nature, étant une fois fondée sur le témoignage de nos sens, elle est non-seulement aussi parfaite que notre nature peut le permettre, mais même

que notre condition le requiert. Car nos facultés n'étant pas proportionnées à toute l'étendue des êtres ni à une connoissance des choses claire, parfaite, absolue, & dégagée de tout doute & de toute incertitude, mais à la conservation de nos personnes en qui elles se trouvent; telles qu'elles doivent être pour l'usage de cette vie, elles nous servent assez bien dans cette vue, en nous donnant seulement à connoître d'une maniere certaine les choses qui sont convenables ou contraires à notre nature. Car celui qui voit brûrel une chandelle & qui a éprouvé la chaleur de sa flamme en y mettant le doigt, ne doutera pas beaucoup que ce ne soit une chose existante hors de lui, qui lui fait du mal & lui cause une violente douleur: ce qui est une assez grande assurance, puisque personne ne demande une plus grande certitude pour lui servir de régle dans ses actions, que ce qui est aussi certain que les actions mêmes. Que si notre *songeur* trouve à propos d'éprouver si la chaleur ardente d'une fournaise n'est qu'une vaine imagination d'un homme endormi, peut-être qu'en mettant la main dans cette fournaise, il se trouva si bien éveillé que la certitude qu'il aura que c'est quelque chose de plus qu'une simple imagination, lui paroîtra plus grande qu'il ne voudroit. Et par conséquent, cette évidence est aussi grande que nous pouvons le souhaiter; puisqu'elle est aussi certaine que le plaisir ou la douleur que nous

CH. XI.

CH. XI. sentons, c'est-à-dire, que notre bonheur ou notre misere, deux choses au-delà desquelles nous n'avons aucun intérêt par rapport à la connoissance ou à l'existence. Une telle assurance de l'existence des choses qui sont hors de nous, suffit pour nous conduire dans la recherche du bien & dans la fuite du mal qu'elles causent, à quoi se réduit tout l'intérêt que nous avons de les connoître.

Mais elle ne s'étend point au delà de la sensation actuelle.

§. 9. Lors donc que nos sens introduisent actuellement quelqu'idée dans notre esprit, nous ne pouvons éviter d'être convaincus qu'il y a alors quelque chose qui existe réellement hors de nous, qui affecte nos sens, & qui par leur moyen se fait connoître aux facultés que nous avons d'appercevoir les objets, & produit actuellement l'idée que nous appercevons en ce temps-là; & nous ne saurions nous défier de leur témoignage jusqu'à douter si ces collections d'idées simples que nos sens nous ont fait voir unies ensemble existent réellement ensemble. Cette connoissance s'étend aussi-bien que le témoignage actuel de nos sens, appliqués à des objets particuliers qui les affectent en ce temps-là, mais elle ne va pas plus avant. Si j'ai vu cette collection d'idées qu'on a accoutumé de désigner par le nom d'*homme*, si j'ai vu ces idées exister ensemble depuis une minute, & que je sois présentement seul, je ne saurois être assuré que le même homme existe présentement, puisqu'il n'y a point de liaison nécessaire entre son existence depuis

une minute & son existence d'à présent. Il peut avoir cessé d'exister en mille manieres, depuis que j'ai été assuré de son existence par le témoignage de mes sens. Que si je ne puis être certain que le dernier homme que j'ai vu aujourd'hui existe présentement, moins encore puis-je l'être que celui-là existe qui a été plus long-temps éloigné de moi, & que je n'ai point vu depuis hier ou l'année derniere ; & moins encore puis-je être assuré de l'existence des personnes que je n'ai jamais vues. Ainsi, quoiqu'il soit extrêmement probable qu'il y a présentement des millions d'hommes actuellement existants, cependant, tandis que je suis seul en écrivant ceci, je n'en ai pas cette certitude que nous appelons connoissance, à prendre ce terme dans toute sa rigueur, quoique la grande vraisemblance qu'il y a à cela ne me permette pas d'en douter, & que je sois obligé raisonnablement de faire plusieurs choses, dans l'assurance qu'il y a présentement des hommes dans le monde, & des hommes même de ma connoissance avec qui j'ai des affaires. Mais ce n'est pourtant que probabilité, & non connoissance.

C'est une folie d'attendre une démonstration sur chaque chose.

§. 10. D'où nous pouvons conclure en passant quelle folie c'est à un homme, dont la connoissance est si bornée, & à qui la raison a été donnée pour juger de la differente évidence & probabilité des choses, & pour se régler sur cela, d'attendre une démonstration & une entiere certitude sur des choses qui en sont incapables, de refuser

CH. XI. son consentement à des propositions fort raisonnables, & d'agir contre des vérités claires & évidentes, parce qu'elles ne peuvent être démontrées avec une telle évidence qui ôte, je ne dis pas un sujet raisonnable, mais le moindre prétexte de douter. Celui qui dans les affaires ordinaires de la vie, ne voudroit rien admettre qui ne fût fondé sur des démonstrations claires & directes, ne pourroit s'assurer d'autre chose que de périr en fort peu de temps. Il ne pourroit trouver aucun mets ni aucune boisson dont il pût hasarder de se nourrir; & je voudrois bien savoir ce qu'il pourroit faire sur de tels fondements, qui fût à l'abri de tout doute & de toutes sortes d'objections.

L'existence passée est connue par le moyen de la mémoire.

§. 11. Comme nous connoissons qu'un objet existe lorsqu'il frappe actuellement nos sens, nous pouvons de même être assurés par le moyen de notre mémoire, que les choses dont nos sens ont été affectés, ont existé auparavant.

Ainsi, nous avons une connoissance de l'existence passée de plusieurs choses dont notre mémoire conserve des idées, après que nos sens nous les ont fait connoître; & c'est de quoi nous ne pouvons douter en aucune maniere, tandis que nous nous en souvenons bien. Mais cette connoissance ne s'étend pas non plus au-delà de ce que nos sens nous ont premiérement appris. Ainsi, voyant de l'eau dans ce moment, c'est une vérité indubitable à mon égard, que cette eau existe; & si je me ressouviens

que j'en vis hier, cela sera aussi toujours véritable, & aussi long-temps que ma mémoire le retiendra, ce sera toujours une proposition incontestable à mon égard qu'il y avoit de l'eau actuellement existante (1) le 10 de Juillet de l'an 1688. comme il sera tout aussi véritable qu'il a existé un certain nombre de belles couleurs que je vis dans le même temps sur des bulles qui se formerent alors sur cette eau. Mais à cette heure que je suis éloigné de la vue de l'eau & de ces bulles, je ne connois pas plus certainement que l'eau existe présentement, que ces bulles ou ces couleurs; parce qu'il n'est pas plus nécessaire que l'eau doive exister aujourd'hui parce qu'elle existoit hier, qu'il est nécessaire que les couleurs où ces bulles-là existent aujourd'hui parce qu'elles existoient hier, quoiqu'il soit infiniment plus probable que l'eau existe; parce qu'on a observé que l'eau continue long-temps en existence, & que les bulles qui se forment sur l'eau, & les couleurs qu'on y remarque, disparoissent bientôt.

L'existence des esprits ne peut nous être connue par elle-même.

§. 12. J'ai déja montré quelles idées nous avons des esprits, & comment elles nous viennent. Mais quoique nous ayons ces idées dans l'esprit, & que nous sachions qu'elles y sont actuellement, cependant ce que nous avons de ces idées ne nous fait pas connoître qu'aucune telle chose existe hors de nous, ou qu'il n'y ait aucuns esprits

(1) C'est en ce temps-là que M. Loke écrivoit ceci.

CH. XI. finis, ni aucun autre être spirituel que Dieu. Nous sommes autorisés par la révélation, & par plusieurs autres raisons, à croire avec assurance qu'il y a de telles créatures; mais nos sens n'étant pas capables de nous les découvrir, nous n'avons aucun moyen de connoître leurs existences particulieres. Car nous ne pouvons non plus connoître qu'il y ait des esprits finis réellement existants par les idées que nous avons en nous-mêmes de ces sortes d'êtres, qu'un homme peut venir à connoître par les idées qu'il a des fées ou des centaures qu'il y a des choses actuellement existantes, qui répondent à ces idées.

Et par conséquent, sur l'existence des esprits aussi-bien que sur plusieurs autres choses, nous devons nous contenter de l'évidence de la foi. Pour des propositions universelles & certaines sur cette matiere, elles sont au-delà de notre portée. Car, par exemple, quelque véritable qu'il puisse être, que tous les esprits intelligents que Dieu ait jamais créé, continuent encore d'exister, cela ne sauroit pourtant jamais faire partie de nos connoissances certaines. Nous pouvons recevoir ces propositions & autres semblables comme extrêmement probables: mais dans l'état où nous sommes, je doute que nous puissions le connoître certainement. Nous ne devons donc pas demander aux autres des démonstrations, ni chercher nous-mêmes une certitude universelle sur toutes ces matieres, où nous ne sommes capables de trou-

ver aucune autre connoissance que celle que nos sens fournissent dans tel ou tel exemple particulier. CH. XI.

§. 13. D'où il paroît qu'il y a deux sortes de propositions. I. L'une est de propositions qui regardent l'existence d'une chose qui réponde à une telle idée, comme si j'ai dans mon esprit l'idée d'un *éléphant*, d'un *phénix*, du *mouvement*, ou d'un *ange*, la premiere recherche qui se présente naturellement, c'est, si une telle chose existe quelque part. Et cette connoissance ne s'étend qu'à des choses particulieres; car nulle existence de choses hors de nous, excepté seulement l'existence de Dieu, ne peut être connue certainement au-delà de ce que nos sens nous en apprennent. II. Il y a une autre sorte de propositions où est exprimée la convenance ou la disconvenance de nos idées abstraites & la dépendance qui est entr'elles. De telles propositions peuvent être universelles & certaines. Ainsi ayant l'idée de Dieu & de moi-même, celle de *crainte* & d'*obéissance*, je ne puis être qu'assuré que je dois craindre Dieu & lui obéir : & cette proposition sera certaine à l'égard de l'*homme* en général, si j'ai formé une idée abstraite d'une telle espece dont je suis un sujet particulier Mais quelque certaine que soit cette proposition, *les hommes doivent craindre Dieu & lui obéir*, elle ne me prouve pourtant pas l'existence des hommes dans le monde; mais elle sera véritable à l'égard de toutes ces sortes de créatures dès qu'elles viennent à exister. La certitude de ces propositions générales

Il y a des propositions particulieres sur l'existence, qu'on peut connoître.

CH. XI. dépend de la convenance ou de la disconvenance qu'on peut découvrir dans ces idées abstraites.

On peut connoître aussi des propositions générales touchant les idées abstraites.

§. 14. Dans le premier cas, notre connoissance est la conséquence de l'existence des choses qui produisent des idées dans notre esprit par le moyen des sens ; & dans le second, notre connoissance est une suite des idées qui (quoiqu'elles soient) existent dans notre esprit & y produisent des propositions générales & certaines. La plupart d'entr'elles portent le nom de *vérités éternelles* : & en effet, elles le sont toutes. Ce n'est pas qu'elles soient toutes, ni aucune d'elles, gravées dans l'ame de tous les hommes, ni qu'elles aient été formées en propositions dans l'esprit de qui que ce soit, jusqu'à ce qu'il ait acquis des idées abstraites, & qu'il les ait jointes ou séparées par voie d'affirmation ou de négation : mais partout où nous pouvons supposer une créature telle que l'homme, enrichie de ces sortes de facultés & par ce moyen fournie de telles ou telles idées que nous avons, nous devons conclure que, lorsqu'il vient à appliquer ses pensées à la considération de ses idées, il doit connoître nécessairement la vérité de certaines propositions qui découleront de la convenance ou de la disconvenance qu'il appercevra dans ses propres idées. C'est pourquoi ces propositions sont nommées *vérités éternelles*, non pas à cause que ce sont des propositions actuellement formées de toute éternité, & qui existent avant l'entendement qui les forme en aucun temps, ni parce qu'elles

ſont gravées dans l'eſprit d'après quelque modéle qui ſoit quelque part hors de l'eſprit, & qui exiſtoit auparavant; mais parce que ces propoſitions étant une fois formées ſur des idées abſtraites, enſorte qu'elles ſoient véritables, elles ne peuvent qu'être toujours actuellement véritables, en quelque temps que ce ſoit, paſſé ou avenir, auquel on ſuppoſe qu'elles ſoient formées une autre fois par un eſprit en qui ſe trouvent les idées dont ces propoſitions ſont compoſées. Car les noms étant ſuppoſés ſignifier toujours les mêmes idées; & les mêmes idées ayant conſtamment les mêmes rapports l'une avec l'autre, il eſt viſible que des propoſitions qui étant formées ſur des idées abſtraites, ſont une fois véritables, doivent être néceſſairement des *vérités éternelles.* CH. XI.



## CHAPITRE XII.

*Des moyens d'augmenter notre connoissance.*

CH. XII. La connoissance ne vient pas des maximes. * *Praecognita.*

§. 1. Ç'A été une opinion reçue parmi les savants, que les maximes sont les fondements de toute connoissance, & que chaque science en particulier est fondée sur certaines choses * déjà connues, d'où l'entendement doit emprunter ses premiers rayons de lumiere, & par où il doit se conduire dans ses recherches sur les matieres qui appartiennent à cette science; c'est pourquoi la grande routine des écoles a été de poser, en commençant à traiter de quelque matiere, une ou plusieurs maximes générales comme les fondements sur lesquels on doit bâtir la connoissance qu'on peut avoir sur ce sujet. Et ces doctrines, ainsi posées pour fondement de quelque science, ont été nommées *principes*, comme étant les premieres choses d'où nous devons commencer nos recherches, sans remonter plus haut, comme nous l'avons déjà remarqué.

De l'occasion de cette opinion.

§. 2. Une chose qui apparemment a donné lieu à cette méthode dans les autres sciences, ç'a été, je pense, le bon succès qu'elle semble avoir dans les mathématiques qui ont été ainsi nommées par excellence du mot Grec Μαθήματα, qui signifie *choses apprises* exactement & parfaitement

apprises, cette science ayant un plus grand degré de certitude, de clarté & d'évidence qu'aucune autre science.

La connoissance vient de la comparaison des idées claires & distinctes.

§. 3. Mais je crois que quiconque considérera la chose avec soin, avouera que les grands progrès & la certitude de la connoissance réelle où les hommes parviennent dans les mathématiques, ne doivent point être attribués à l'influence de ces principes, & ne procédent point de quelqu'avantage particulier que produisent deux ou trois maximes générales qu'ils ont posé au commencement, mais des idées claires, distinctes & complettes qu'ils ont dans l'esprit, & du rapport d'égalité & d'inégalité qui est si évident entre quelques-unes de ces idées, qu'ils le connoissent *intuitivement*, par où ils ont un moyen de le découvrir dans d'autres idées, & cela sans le secours de ces maximes. Car je vous prie, un jeune garçon ne peut-il connoître que tout son corps est plus grand que son petit doigt, sinon en vertu de cet axiome, *le tout est plus grand qu'une partie*, ni en être assuré qu'après avoir appris cette maxime? Ou, est-ce qu'une paysanne ne sauroit connoître qu'ayant reçu un sou d'une personne qui lui en doit trois, & encore un sou d'une autre personne qui lui doit aussi trois sous, le reste de ces deux dettes est égal; ne peut-elle point, dis-je, connoître cela sans en déduire la certitude de cette maxime, que *si de choses égales vous en ôtez*

CH.XII. *des choses égales, ce qui reste est égal?* Maxime dont elle n'a peut être jamais ouï parler, ou qui ne s'est jamais presentée à son esprit. Je prie mon lecteur de considerer sur ce qui a été dit ailleurs, lequel des deux est connu le premier & le plus clairement par la plupart des hommes, un exemple particulier, ou une regle générale, & laquelle de ces deux choses donne naissance à l'autre. Les regles générales ne sont autre chose qu'une comparaison de nos idées les plus générales & les plus abstraites qui sont un ouvrage de l'esprit qui les forme & leur donne des noms pour avancer plus aisément dans ses raisonnements, & renfermer toutes ses differentes observations dans des termes d'une étendue générale, & les reduire à de courtes regles. Mais la connoissance a commencé par des idées particulieres; c'est, dis-je, sur ces idées qu'elle s'est établie dans l'esprit, quoique dans la suite on n'y fasse peut-être aucune réflexion; car il est naturel à l'esprit, toujours empressé à étendre ses connoissances, d'assembler avec soin ces notions générales, & d'en faire un juste usage, qui est de décharger, par leur moyen, la mémoire d'un tas embarrassant d'idées particulieres. En effet, qu'on prenne la peine de considerer comment un enfant ou quelqu'autre personne que ce soit, après avoir donné à son corps le nom de *tout*, & à son petit doigt celui de *partie*, a une plus grande cer-

titude que ſon corps & ſon petit doigt tout enſemble, ſont plus gros que ſon petit doigt tout ſeul, qu'il ne pouvoit avoir auparavant; ou quelle nouvelle connoiſſance peuvent lui donner ſur le ſujet de ſon corps ces deux termes relatifs, qu'il ne puiſſe point avoir ſans eux? Ne pourroit-il pas connoître que ſon corps eſt plus gros que ſon petit doigt, ſi ſon langage étoit ſi imparfait, qu'il n'eût point de termes relatifs tels que ceux de *tout* & de *partie*? Je demande encore, comment eſt-il plus certain, après avoir appris ces mots, que ſon corps eſt un *tout* & ſon petit doigt une *partie*, qu'il n'étoit ou ne pouvoit être certain que ſon corps étoit plus gros que ſon petit doigt, avant que d'avoir appris ces termes? Une perſonne peut avec autant de raiſon douter ou nier que ſon petit doigt ſoit une partie de ſon corps, que douter ou nier qu'il ſoit plus petit que ſon corps. De ſorte qu'on ne peut jamais ſe ſervir de cette maxime, *le tout eſt plus grand qu'une partie*, pour prouver que le petit doigt eſt plus petit que le corps, ſinon en la propoſant ſans néceſſité pour convaincre quelqu'un d'une vérité qu'il connoît déjà. Car quiconque ne connoît pas certainement qu'une particule de matiere avec une autre particule de matiere qui lui eſt jointe, eſt plus groſſe qu'aucune des deux toute ſeule, ne ſera jamais capable de le connoître par le ſecours de ces termes relatifs *tout* & CH.XII.

CH.XII. *partie*, dont on composera telle maxime qu'on voudra.

Il est dangereux de bâtir sur des principes gratuits.

§. 4. Mais de quelque maniere que cela soit dans les mathématiques, qu'il soit plus clair de dire qu'en ôtant un pouce d'une ligne noire de deux pouces, & un pouce d'une ligne rouge de deux pouces, le reste des deux lignes sera égal ; ou de dire que si de choses égales vous en ôtez des choses égales, le reste sera égal ; je laisse déterminer à quiconque voudra le faire, laquelle de ces deux propositions est plus claire & plutôt connue, cela n'étant d'aucune importance pour ce que j'ai présentement en vue. Ce que je dois faire en cet endroit, c'est d'examiner si, supposé que dans les mathématiques le plus prompt moyen de parvenir à la connoissance soit de commencer par des maximes générales, & d'en faire le fondement de nos recherches, c'est une voie bien sûre de regarder les principes qu'on établit dans quelqu'autre science, comme autant de vérités incontestables, & ainsi de les recevoir sans examen, & d'y adhérer sans permettre qu'ils soient révoqués en doute, sous prétexte que les mathématiciens ont été si heureux ou si sinceres que de n'en employer aucun qui ne fut évident par lui-même, & tout-à-fait incontestable. Si cela est, je ne vois pas ce que c'est qui pourroit ne point passer pour vérité dans la morale, & n'être pas introduit & prouvé dans la physique.

Qu'on

Qu'on reçoive comme certain & indubitable ce principe de quelques anciens philoſophes, *que tout eſt matiere*, & qu'il n'y a aucune autre choſe, il ſera aiſé de voir par les écrits de quelques perſonnes qui de nos jours ont renouvelé ce dogme, dans quelles conſéquences il nous engagera. Qu'on ſuppoſe avec *Polemon* que le monde eſt Dieu, ou avec les Stoïciens que c'eſt l'*éther* ou le *ſoleil*, ou avec *Anaximènes* que c'eſt l'*air*; quelle théologie, quelle religion, quel culte aurons-nous? Tant il eſt vrai que rien ne peut être ſi dangereux que des principes qu'on reçoit ſans les mettre en queſtion, ou ſans les examiner, & ſur-tout s'ils intéreſſent la morale, qui a une ſi grande influence ſur la vie des hommes, & qui donne un tour particulier à toutes leurs actions. Qui n'attendra avec raiſon une autre ſorte de vie d'*Ariſtippe* qui faiſoit conſiſter la félicité dans les plaiſirs du corps, d'*Antiſthène* qui ſoutenoit que la vertu ſuffiſoit pour nous rendre heureux? De même, celui qui avec *Platon* placera la béatitude dans la connoiſſance de DIEU, élevera ſon eſprit à d'autres contemplations que ceux qui ne portent point leur vue au-delà de ce coin de terre & des choſes périſſables qu'on y peut poſſéder. Celui qui poſera pour principe avec *Archelaüs*, que le juſte & l'injuſte, l'honnête & le déshonnête ſont uniquement déterminés par les loix, & non pas par la nature, aura ſans doute d'autres meſures du bien & du mal moral,

CH. XII. que ceux qui reconnoiſſent que nous ſommes ſujets à des obligations antérieures à toutes les conſtitutions humaines.

Ce n'eſt point un moyen certain de trouver la vérité.

§. 5. Si donc des principes, c'eſt-à-dire, ceux qui paſſent pour tels, ne ſont pas certains, (ce que nous devons connoître par quelque moyen, afin de pouvoir diſtinguer les principes certains de ceux qui ſont douteux) mais le deviennent ſeulement à notre égard par un conſentement aveugle qui nous les faſſe recevoir en cette qualité, il eſt à craindre qu'ils ne nous égarent. Ainſi, bien loin que les principes nous conduiſent dans le chemin de la vérité, ils ne ſerviront qu'à nous confirmer dans l'erreur.

Mais ce moyen conſiſte à comparer des idées claires & complettes ſous des noms fixes & déterminés.

§. 6. Mais comme la connoiſſance de la certitude des principes, auſſi bien que de toute autre vérité, dépend uniquement de la perception que nous avons de la convenance ou de la diſconvenance de nos idées, je ſuis ſûr que *le moyen d'augmenter nos connoiſſances* n'eſt pas de recevoir des principes aveuglément & avec une foi implicite, mais plutôt, à ce que je crois, d'acquérir & de fixer dans notre eſprit des idées claires, diſtinctes & complettes, autant qu'on peut les avoir, & de leur aſſigner des noms propres & d'une ſignification conſtante. Et peut-être que par ce moyen, ſans nous faire aucun autre principe que de conſidérer ces idées, & de les comparer l'une avec l'autre, en trouvant leur convenance, leur diſconvenance, & leurs différents rapports; en ſuivant, dis-je,

cette seule regle, nous acquerrons plus de vraies & claires connoissances qu'en épousant certains principes, & en soumettant ainsi notre esprit à la discrétion d'autrui. CH. XII.

§. 7. C'est pourquoi, si nous voulons nous conduire en ceci selon les avis de la raison, *il faut que nous réglions la méthode que nous suivons dans nos recherches sur les idées que nous examinons*, & sur la vérité que nous cherchons. Les vérités générales & certaines ne sont fondées que sur les rapports des idées abstraites. L'application de l'esprit, réglée par une bonne méthode, & accompagnée d'une grande pénétration qui lui fasse trouver ces différents rapports, est le seul moyen de découvrir tout ce qui peut former avec vérité & avec certitude des propositions générales sur le sujet de ces idées. Et pour apprendre par quels degrés on doit avancer dans cette recherche, il faut s'adresser aux mathématiciens, qui de commencements fort clairs & fort faciles montent par de petits degrés & par une enchaînure continuée de raisonnements, à la découverte & à la démonstration des verités qui paroissent d'abord au-dessus de la capacité humaine. L'art de trouver des preuves & ces méthodes admirables qu'ils ont inventé, pour démêler & mettre en ordre ces idées moyennes qui font voir démonstrativement l'égalité ou l'inégalité des quantités qu'on ne peut joindre immédiatement ensemble, est ce qui a porté leur connoissance si avant, & qui a produit des découvertes si

La vraie méthode d'avancer la connoissance, c'est en considérant nos idées abstraites.

CH. XII. étonnantes & si inespérées. Mais de savoir si avec le temps on ne pourra point inventer quelque semblable méthode à l'égard des autres idées, aussi-bien qu'à l'égard de celles qui appartiennent à la *grandeur*, c'est ce que je ne veux point déterminer. Une chose que je crois pouvoir assurer, c'est que, si d'autres idées qui sont les essences réelles aussi-bien que les nominales de leurs especes, étoient examinées selon la méthode ordinaire aux mathématiciens, elles conduiroient nos pensées plus loin & avec plus de clarté & d'évidence que nous ne sommes peut-être portés à nous le figurer.

Par cette méthode la morale peut être portée à un plus grand degré d'évidence.

* §. 8. &c.

§. 8. C'est ce qui m'a donné la hardiesse d'avancer cette conjecture qu'on a vu dans le chapitre III. * de ce dernier livre; savoir, *que la morale est aussi capable de démonstration que les mathématiques*. Car les idées sur lesquelles roule la morale, étant toutes des essences réelles, & de telle nature qu'elles ont entr'elles, si je ne me trompe, une connexion & une convenance qu'on peut découvrir, il s'ensuit de-là qu'aussi avant que nous pourrons trouver les rapports de ces idées, nous serons jusques-là en possession d'autant de vérités certaines, réelles & générales; & je suis sûr qu'en suivant une bonne méthode, on pourroit porter une grande partie de la morale à un tel degré d'évidence & de certitude, qu'un homme attentif & judicieux n'y pourroit trouver non plus de sujet de douter que dans les propositions

de mathématique qui lui ont été démontrées. CH. XII.

Pour la connoiſſance des corps, on ne peut y faire des progrès que par l'expérience.

§. 9. Mais dans la recherche que nous faiſons pour perfectionner la connoiſſance que nous pouvons avoir des ſubſtances, le manque d'idées néceſſaires pour faire cette méthode nous oblige de prendre un tout autre chemin. Ici nous n'augmentons pas notre connoiſſance comme dans les *modes* (dont les idées abſtraites ſont les eſſences réelles auſſi bien que les nominales) en contemplant nos propres idées, & en conſidérant leurs rapports & leurs correſpondances qui dans les ſubſtances ne nous ſont pas d'un grand ſecours, par les raiſons que j'ai propoſé au long dans un autre endroit de cet ouvrage. D'où il s'enſuit évidemment, à mon avis, que les ſubſtances ne nous fourniſſent pas beaucoup de connoiſſances générales, & que la ſimple contemplation de leurs idées abſtraites ne nous conduira pas fort avant dans la recherche de la vérité & de la certitude. Que faut-il donc que nous faſſions pour augmenter notre connoiſſance à l'égard des êtres ſubſtantiels? Nous devons prendre ici une route directement contraire; car n'ayant aucune idée de leurs eſſences réelles nous ſommes obligés de conſiderer les choſes mêmes telles qu'elles exiſtent, au lieu de conſulter nos propes penſées. L'expérience doit m'inſtruire en cette occaſion de ce que la raiſon ne ſauroit m'apprendre; & ce n'eſt que par des expériences que je puis connoître certaine-

CH.XII. ment quelles autres qualités co-existent avec celles de mon idée complexe, si, par exemple, ce corps *jaune*, *pesant*, *fusible*, que j'appelle *or*, est *malléable*, ou non; laquelle expérience, de quelque maniere qu'elle réussisse sur le corps particulier que j'examine, ne me rend pas certain qu'il en est de même dans tout autre corps jaune, pesant, fusible excepté celui sur qui j'ai fait l'épreuve parce que ce n'est point une conséquence qui découle, en aucune maniere, de mon idée complexe; la nécessité ou l'incompatibilité de la *malléabilité* n'ayant aucune connexion visible avec la combinaison de cette couleur, de cette pesanteur, de cette fusibilité dans aucun corps. Ce que je viens de dire ici de l'essence nominale de l'or, en supposant qu'elle consiste en un corps d'une telle couleur déterminée, d'une telle pesanteur & fusibilité, se trouvera véritable, si l'on y ajoute la malléabilité, la fixité & la capacité d'être dissous dans *l'eau regale*. Les raisonnements que nous déduirons de ces idées ne nous serviront pas beaucoup à découvrir certainement d'autres propriétés dans les masses de matiere où l'on peut trouver toutes celles-ci. Comme les autres propriétés de ces corps ne dépendent point de ces dernieres, mais d'une essence réelle inconnue, d'où celles-ci dépendent aussi, nous ne pouvons point les découvrir par leur moyen. Nous ne saurions aller au-delà de ce que les idées simples de notre essence nominale peu-

vent nous faire connoître, ce qui n'est guére au-delà d'elles-mêmes; & parconséquent ces idées ne peuvent nous fournir qu'un très-petit nombre de vérités certaines, universelles & utiles. Car ayant trouvé par expérience que cette piece particuliere de matiere est malléable, aussi-bien que toutes les autres de cette couleur, de cette pesanteur & de cette fusibilité, dont j'aye jamais fait l'épreuve, peut être qu'à présent la malléabilité fait une partie de mon idée complexe, une partie de mon essence nominale de l'or. Mais quoique par-là je fasse entrer dans mon idée complexe à laquelle j'attache le nom d'*or*, plus d'idées simples qu'auparavant, cependant comme cette idée ne renferme pas l'essence réelle d'aucune espece de corps, elle ne me sert point à connoître certainement le reste des propriétés de ce corps, qu'autant que ces propriétés ont une connexion visible avec quelques-unes des idées ou avec toutes les idées simples qui constituent mon essence nominale. Je dis connoître certainement, car peut-être qu'elle peut nous aider à imaginer par conjecture quelqu'autre propriété. Par exemple, je ne saurois être certain par l'idée complexe de l'or que je viens de proposer, si l'or est fixe ou non, parce que ne pouvant découvrir aucune connexion ou incompatibilité nécessaire entre l'idée complexe d'un corps *jaune*, *pesant*, *fusible* & *malléable*, entre ces qualités, dis je, & celle

CH. XII. de la *fixité*, de sorte que je puisse connoître certainement, que dans quelque corps que se trouvent ces qualités-là, ils sont assurés que la fixité y est aussi. Pour parvenir à une entiere certitude sur ce point, je dois encore recourir à l'expérience; & aussi loin qu'elle s'étend, je puis avoir une connoissance certaine, & non au-delà.

Cela peut nous procurer des commodités, & non une connoissance générale.

§. 10. Je ne nie pas qu'un homme accoutumé à faire des expériences raisonnables & régulières ne soit capable de pénétrer plus avant dans la nature des corps, & de former des conjectures plus justes sur leurs proprietés encore inconnues, qu'une personne qui n'a jamais songé à examiner ces corps; mais pourtant ce n'est, comme j'ai déja dit, que jugement & opinion, & non connoissance & certitude. Cette voie d'acquérir de la connoissance sur le sujet des substances & de l'augmenter par le seul secours de l'expérience & de l'histoire, qui est tout ce que nous pouvons obtenir de la foiblesse de nos facultés dans l'état de médiocrité où elles se trouvent dans cette vie; cela, dis-je, me fait croire que la physique n'est pas capable de devenir une science entre nos mains. Je m'imagine que nous ne pouvons arriver qu'à une fort petite connoissance générale touchant les especes des corps & leurs différentes proprietés. Quand aux expériences & aux observations historiques, elles peuvent nous servir par rapport à la commodité & à la santé de nos corps,

& par-là augmenter le fonds des commodités de la vie ; mais je doute que nos talents aillent au-delà, & je m'imagine que nos facultés sont incapables d'étendre plus loin nos connoissances. CH. XII.

§. 11. Il est naturel de conclure de là, que, puisque nos facultés ne sont pas capables de nous faire discerner la fabrique intérieure & les essences réelles des corps, quoiqu'elles nous découvrent évidemment l'existence d'un Dieu, & qu'elles nous donnent une assez grande connoissance de nous-mêmes pour nous instruire de nos devoirs & de nos plus grands intérêts, il nous siéroit bien en qualité de créatures raisonnables, d'appliquer les facultés dont Dieu nous a enrichis, aux choses auxquelles elles sont le plus propres, & de suivre la direction de la nature, où il semble qu'elle veut nous conduire. Il est, dis je, raisonnable de conclure de-là que notre véritable occupation consiste dans ces recherches & dans cette espece de connoissance qui est la plus proportionnée à notre capacité naturelle & d'où dépend notre plus grand intérêt, je veux dire, notre condition dans l'éternité. Je crois donc être en droit d'inférer de là, que *la morale est la propre science & la grande affaire des hommes en général*, qui sont intéressés à chercher le souverain bien, & qui sont propres à cette recherche, comme d'autres par différents arts qui regardent différentes parties de la nature, sont le partage & le talent des particuliers qui

Nous sommes faits pour cultiver les connoissances morales, & les arts nécessaires à cette vie.

CH. XII. doivent s'y appliquer pour l'usage ordinaire de la vie, & pour leur propre subsistance dans ce monde. Pour voir d'une maniere incontestable de quelle conséquence peut être pour la vie humaine, la découverte & les propriétés d'un seul corps naturel, il ne faut que jeter les yeux sur le vaste continent de l'Amérique, où l'ignorance des arts les plus utiles, & le défaut de la plus grande partie des commodités de la vie, dans un pays où la nature a répandu abondamment toutes sortes de biens, viennent, je pense, de ce que ces peuples ignoroient ce qu'on peut trouver dans une pierre fort commune & très-peu estimée, je veux dire le fer. Et quelle que soit l'idée que nous avons de la beauté de notre génie ou de la perfection de nos lumieres dans cet endroit de la terre où la connoissance & l'abondance semblent se disputer le premier rang; cependant quiconque voudra prendre la peine de considérer la chose de près, sera convaincu que si l'usage du fer étoit perdu parmi nous, nous serions en peu de siecles inévitablement réduits à la nécessité & à l'ignorance des anciens sauvages de l'Amérique, dont les talents naturels & les provisions nécessaires à la vie ne sont pas moins considérables que parmi les nations les plus florissantes & les plus polies. De sorte que celui qui a le premier fait connoître l'usage de ce seul métal dont on fait si peu de cas, peut-être justement

appelé le pere des arts & l'auteur de l'abondance. CH. XII.

§. 12 Je ne voudrois pourtant pas qu'on crût que je méprise ou que je dissuade l'étude de la nature. Je conviens sans peine que la contemplation de ses ouvrages nous donne sujet d'admirer, d'adorer & de glorifier leur auteur ; & que si cette étude est dirigée comme il faut, elle peut être d'une plus grande utilité au genre-humain que les monuments de la plus insigne charité, qui ont été élevés à grands frais par les fondateurs des hôpitaux. Celui qui inventa l'imprimerie, qui découvrit l'usage de la boussole, ou qui fit connoître publiquement la vertu & le véritable usage du *Quinquina*, a plus contribué à la propagation de la connoissance, à l'avancement des commodités utiles à la vie, & a sauvé plus de gens du tombeau que ceux qui ont bâti des colléges, des (1) manufactures & des hôpitaux. Tout ce que je prétends dire, c'est que nous ne devons pas être trop prompts à nous figurer que nous avons acquis, ou que nous pouvons acquérir de la connoissance où il n'y a aucune connoissance à espérer, ou bien par des voies qui ne peuvent point nous y conduire, & que nous ne devrions pas prendre des systèmes douteux pour des sciences complettes, ni des notions inin-

Nous devons nous garder des hypotheses & des faux principes.

[1] Ce mot signifie ici le lieu où l'on travaille : voyez le dictionnaire de l'*Académie Françoise*.

CH. XII. telligibles pour des démonſtrations parfaites. Sur la connoiſſance des corps nous devons nous contenter de tirer ce que nous pouvons des expériences particulieres, puiſque nous ne ſaurions former un ſyſtème complet ſur la découverte de leurs eſſences réelles, & raſſembler en un tas la nature & les propriétés de toute l'eſpece. Lorſque nos recherches roulent ſur une co-exiſtence ou une impoſſibilité de co-exiſter que nous ne ſaurions découvrir par la conſidération de nos idées, il faut que l'expérience, les obſervations & l'hiſtoire naturelle nous faſſent entrer en détail & par le ſecours de nos ſens dans la connoiſſance des ſubſtances corporelles. Nous devons, dis-je, acquerir la connoiſſance des corps par le moyen de nos ſens, diverſement occupés à obſerver leurs qualités, & les différentes manieres dont ils opérent l'un ſur l'autre. Quant aux eſprits ſéparés, nous ne devons eſpérer d'en ſavoir que ce que la révélation nous enſeigne. Qui conſidérera *combien les maximes générales, les principes avancés gratuitement, & les hypothéſes faites à plaiſir ont peu ſervi à avancer la véritable connoiſſance*, & à ſatisfaire les gens raiſonnables dans les recherches qu'ils ont voulu faire pour étendre leurs lumieres; combien l'application qu'on en a fait dans cette vûe a peu contribué pendant pluſieurs ſiecles conſécutifs à avancer les hommes dans la connoiſſance de la phyſique, n'aura pas de peine à reconnoître que nous avons

ſujet de remercier ceux qui dans ce dernier ſiécle ont pris une autre route & nous ont tracé un chemin, qui, s'il ne conduit pas ſi aiſément à une docte ignorance, mene plus ſûrement à des connoiſſances utiles.

Véritable uſage des hypothéſes.

§. 13. Ce n'eſt pas que pour expliquer des phénoménes de la nature nous ne puiſſions nous ſervir de quelqu'hypotéſe probable, quelle qu'elle ſoit; car les hypotéſes qui ſont bien faites, ſont au moins d'un grand ſecours à la mémoire, & nous conduiſent quelquefois à de nouvelles découvertes. Ce que je veux dire, c'eſt que nous n'en devons embraſſer aucune trop promptement, (ce que l'eſprit de l'homme eſt fort porté à faire, parce qu'il voudroit pénétrer dans les cauſes des choſes, & avoir des principes ſur leſquels il pût s'appuyer,) juſqu'à ce que nous ayions exactement examiné les cas particuliers, & fait pluſieurs expériences dans la choſe que nous voudrions expliquer par le ſecours de notre hypotéſe, & que nous ayions vu ſi elle conviendra à tous ces cas, ſi nos principes s'étendent à tous les phénomenes de la nature, & ne ſont pas auſſi incompatibles avec l'un, qu'ils ſemblent propres à expliquer l'autre. Et enfin, nous devons prendre garde, que le nom de *principe* ne nous faſſe illuſion, & ne nous impoſe en nous faiſant recevoir comme une vérité inconteſtable, ce qui n'eſt tout au plus qu'une conjecture fort incertaine, telle que ſont

CH. XII. la plupart des hypotéses qu'on fait dans la physique j'ai pensé dire toutes sans exception.

Avoir des idées claires & distinctes avec des noms fixes & trouver d'autres idées qui puissent montrer leur convenance, ou leur disconvenance, ce sont les moyens d'étendre nos connoissances.

§. 14. Mais soit que la physique soit capable de certitude ou non, il me semble que voici en abrégé les deux moyens d'étendre notre connoissance autant que nous sommes capables de le faire.

I. Le premier est d'*acquérir & d'établir dans notre esprit des idées déterminées des choses dont nous avons des noms* généraux *ou* spécifiques, *ou du moins de toutes celles que nous voulons considerer, & sur lesquelles nous voulons raisonner & augmenter notre connoissance.* Que si ce sont des idées spécifiques de substances, nous devons tâcher de les rendre aussi complettes que nous pouvons : par où j'entends que nous devons réunir autant d'idées simples qui étant observées exister constamment ensemble, peuvent parfaitement déterminer *l'espece* : & chacune de ces idées simples qui constituent notre idée complexe doit être claire & distincte dans notre esprit. Car comme il est visible que notre connoissance ne sauroit s'étendre au-delà de nos idées, tant que nos idées sont imparfaites, confuses ou obscures, nous ne pouvons point prétendre avoir une connoissance certaine, parfaite, ou évidente.

Les mathématiques en sont un exemple.

II. Le second moyen, c'est l'*art de trouver des idées moyennes qui nous puissent faire voir la convenance ou l'incompatibilité des autres idées qu'on ne peut comparer immédiatement.*

§. 15 Que ce soit en mettant ces deux moyens en pratique, & non en se reposant sur des maximes & en tirant des conséquences de quelques propositions générales, que consiste la véritable méthode d'avancer notre connoissance à l'égard des autres modes, outre ceux de la quantité, c'est ce qui paroîtra aisément à quiconque fera réflexion sur la connoissance qu'on acquiere dans les mathématiques; où nous trouverons premierement, que quiconque n'a pas une idée claire & parfaite des angles ou des figures sur quoi il desire de connoître quelque chose, est dès-là entiérement incapable d'aucune connoissance sur leur sujet. Supposez qu'un homme n'ait pas une idée exacte & parfaite d'un *angle droit*, d'un *scalene* ou d'un *trapeze*, il est hors de doute qu'il se tourmentera en vain à former quelque démonstration sur le sujet de ces figures. D'ailleurs, il est évident que ce n'est pas l'influence de ces maximes qu'on prend pour principe dans les mathématiques, qui a conduit les maîtres de cette science dans les découvertes étonnantes qu'ils y ont faites. Qu'un homme de bon sens vienne à connoître aussi parfaitement qu'il est possible, toutes ces maximes dont on se sert généralement dans les mathématiques; qu'il en considere l'étendue & les conséquences tant qu'il voudra, je crois qu'à peine il pourra jamais venir à connoître par leur secours, *que dans un triangle rectangle le quarré de l'hypothénuse est égal au* CH. XII.

CH.XII. *quarré des deux autres côtés*. Et lorſqu'un homme a découvert la vérité de cette propoſition, je ne penſe pas que ce qui l'a conduit dans cette démonſtration, ſoit la connoiſſance de ces maximes *le tout eſt plus grand que toutes ſes parties*, &, *ſi de choſes égales vous en ôtez des choſes égales, le reſte ſoit égal*; car je m'imagine qu'on pourroit ruminer long-temps ces axiomes ſans voir jamais plus clair dans les vérités mathématiques. Lorſque l'eſprit a commencé d'acquérir la connoiſſance de ces ſortes de vérités, il a eu devant lui des objets, & des vues bien différentes de ſes maximes, & que des gens à qui ces maximes ne ſont pas inconnues, mais qui ignorent la méthode de ceux qui ont les premiers découverts ces vérités, ne ſauroient jamais aſſez admirer. Et qui ſait ſi pour étendre nos connoiſſances dans les autres ſciences, on n'inventera point un jour quelque méthode qui ſoit du même uſage que l'algèbre dans les mathématiques, par le moyen de laquelle on trouve ſi promptement des idées de quantité pour en meſurer d'autres, dont on ne pourroit connoître autrement l'égalité ou la proportion qu'avec une extrême peine, ou qu'on ne connoîtroit peut-être jamais?

## CHAPITRE XIII.

### *Autres considérations sur notre connoissance.*

§. I. NOtre connoissance a beaucoup de conformité avec notre vue par cet endroit (aussi-bien qu'à d'autres égards) qu'elle n'est entiérement nécessaire, ni entiérement volontaire. Si notre connoissance étoit tout-à-fait nécessaire non-seulement toute la connoissance des hommes seroit égale, mais encore chaque homme connoîtroit tout ce qui pourroit être connu ; & si la connoissance étoit entiérement volontaire, il y a des gens qui s'en mettent si peu en peine, ou qui en font si peu de cas, qu'ils en en auroient très-peu, ou n'en auroient absolument point. Les hommes qui ont des *sens*, ne peuvent que recevoir quelques idées par leur moyen ; & s'ils ont la faculté de distinguer les objets, ils ne peuvent qu'appercevoir la convenance ou la disconvenance que quelques-unes de ces idées ont entr'elles ; tout de même que celui qui a des yeux, s'il veut les ouvrir en plein jour, ne peut que voir quelques objets & reconnoître de la différence entr'eux. Mais quoiqu'un homme qui a les yeux ouverts à la lumiere, ne puisse éviter de voir, il y a pourtant certains

CH. XIII. Notre connoissance est en partie nécessaire, & en partie volontaire.

CH. XIII. objets vers lesquels il dépend de lui de tourner les yeux, s'il veut. Par exemple, il peut avoir à sa disposition un livre qui contienne des peintures & des discours, capables de lui plaire & de l'instruire, mais il peut n'avoir jamais envie de l'ouvrir, & ne prendre jamais la peine de jeter les yeux dessus.

L'application est volontaire, mais nous connoissons les choses comme elles sont, & non comme il nous plaît.

§. 2. Une autre chose qui est au pouvoir d'un homme, c'est qu'encore qu'il tourne quelquefois les yeux vers un certain objet, il est pourtant en liberté de le considerer curieusement & de s'attacher avec une extrême application à y remarquer exactement tout ce qu'on y peut voir. Mais du reste il ne peut voir ce qu'il voit, autrement qu'il ne fait. Il ne dépend point de sa volonté de voir *noir* ce qui lui paroît *jaune*, ni de se persuader que ce qui l'échauffe actuellement, est froid. La terre ne lui paroîtra pas ornée de fleurs ni les champs couverts de verdure toutes les fois qu'il le souhaitera; & si pendant l'hyver il vient à regarder la campagne, il ne peut s'empêcher de la voir couverte de gelée blanche. Il en est justement de même à l'égard de notre entendement; tout ce qu'il y a de volontaire dans notre connoissance, c'est d'appliquer quelques-unes de nos facultés à telle ou à telle espece d'objets, ou de les en éloigner & de considerer ces objets avec plus ou moins d'exactitude. Mais ces facultés une fois appliquées à cette contemplation, notre volonté n'a plus la puissance de dé-

terminer la connoissance de l'esprit d'une maniere ou d'autre. Cet effet est uniquement produit par les objets mêmes, jusqu'où ils sont clairement découverts. C'est pourquoi tant que les sens d'une personne sont affectés par des objets extérieurs, jusques-là son esprit ne peut que recevoir les idées qui lui sont présentées par ce moyen, & être assuré de l'existence de quelque chose qui est hors de lui; & tant que les pensées des hommes sont appliquées à considerer leurs propres idées déterminées, ils ne peuvent qu'observer en quelque degré la convenance & la disconvenance qui se peut trouver entre quelques-unes de ces idées, ce qui jusques-là est une véritable connoissance, & s'ils ont des noms pour désigner les idées qu'ils ont ainsi considerées, ils ne peuvent qu'être assurés de la vérité des propositions qui expriment la convenance ou la disconvenance qu'ils apperçoivent entre ces idées, & être certainement convaincus de ces vérités. Car un homme ne peut s'empêcher de voir ce qu'il voit, ni éviter de connoître qu'il apperçoit ce qu'il apperçoit effectivement.



**Exemple dans les nombres.**

§. 3. Ainsi, celui qui a acquis les idées des nombres & a pris la peine de comparer, un, deux & trois avec six, ne peut s'empêcher de connoître qu'ils sont égaux. Celui qui a acquis l'idée d'un triangle, & a trouvé le moyen de mesurer ses angles & leur grandeur, est assuré que ses trois angles sont égaux à deux droits;

CH. XIII. & il n'en peut non plus douter que de la vérité de cette proposition, *il est impossible qu'une chose soit & ne soit pas.*

Et dans la religion naturelle.

De même, celui qui a l'idée d'un être intelligent, mais foible & fragile, formé par un autre dont il dépend qui est éternel, tout-puissant, parfaitement sage, parfaitement bon, connoîtra aussi certainement que l'homme doit honorer Dieu le craindre & lui obéir, qu'il est assuré que le soleil luit quand il le voit actuellement. Car s'il a seulement dans son esprit des idées de ces deux sortes d'êtres, & qu'il veuille s'appliquer à les considerer, il trouvera aussi certainement que l'être inférieur, fini, & dépendant est dans l'obligation d'obéir à l'être supérieur & infini, qu'il est certain de trouver que *trois*, *quatre* & *sept* sont moins que *quinze*, s'il veut considerer & calculer ces nombres: & il ne sauroit être plus assuré par un temps serein, que le soleil est levé en plein midi, s'il veut ouvrir ses yeux & les tourner du côté de cet astre. Mais quelque certaines & claires que soient ces vérités, celui qui ne voudra jamais prendre la peine d'employer ses facultés, comme il devroit, pour s'en instruire, pourra pourtant en ignorer quelqu'une, ou toutes ensemble.

## CHAPITRE XIV.

### *Du Jugement.*

§. 1. Les facultés intellectuelles n'ayant pas été seulement données à l'homme pour la spéculation, mais aussi pour la conduite de sa vie, l'homme seroit dans un triste état s'il ne pouvoit tirer du secours pour cette direction, que des choses qui sont fondées sur la certitude d'une véritable connoissance: car cette espece de connoissance étant resserré dans des bornes fort étroites, comme nous avons déjà vu, il se trouveroit souvent dans de parfaites ténébres, & tout-à-fait indéterminé dans la plupart des actions de sa vie, s'il n'avoit rien pour se conduire dès-qu'une connoissance claire & certaine viendroit à lui manquer. Quiconque ne voudra manger qu'après avoir vu démonstrativement qu'une telle viande le nourrira, & quiconque ne voudra agir qu'après avoir connu infailliblement que l'affaire qu'il doit entreprendre, sera suivie d'un heureux succès, n'aura guere autre chose à faire qu'à se tenir en repos & à périr en peu de temps.

CH. XVI. Notre connoissance étant fort bornée, nous avons besoin de quelqu'autre chose.

§. 2 C'est pourquoi comme Dieu a exposé certaines choses à nos yeux avec une entiere évidence, & qu'il nous a donné quelques connoissances certaines, quoique réduites à un très-petit nombre, en

Quel usage on doit faire de ce crépuscule où nous sommes dans ce

CH. XVI. Du monde.

comparaiſon de tout de ce que les créatures intellectuelles peuvent comprendre, & dont celles-la ſont apparemment comme des avants-goûts par où il nous veut porter à deſirer & à rechercher un meilleur état : il ne nous a fourni auſſi, par rapport à la plus grande partie des choſes qui regardent nos propres intérêts, qu'une lumiere obſcure, & un ſimple crépuſcule de probabilité, ſi j'oſe m'exprimer ainſi, conforme à l'état de médiocrité & d'épreuve où il lui a plu de nous mettre dans ce monde; afin de réprimer par-là notre préſomption & la confiance exceſſive que nous avons en nous-mêmes, en nous faiſant voir ſenſiblement, par une expérience journaliere, combien notre eſprit eſt borné & ſujet à l'erreur : vérité dont la conviction peut nous être un avertiſſement continuel d'employer les jours de notre pélerinage à chercher & à ſuivre avec tout le ſoin & toute l'induſtrie dont nous ſommes capables, le chemin qui peut nous conduire à un état beaucoup plus parfait. Car rien n'eſt plus raiſonnable que de penſer, (quand bien la révélation ſe tairoit ſur cet article) que, ſelon que les hommes font valoir les talents que Dieu leur a donnés dans ce monde, ils recevront leur récompenſe ſur la fin du jour, lorſque le ſoleil ſera couché pour eux, & que la nuit aura terminé leurs travaux.

Le jugement ſupplée au défaut de la

§. 3. La faculté que Dieu a donné à l'homme pour ſuppléer au défaut d'une connoiſſance claire & certaine dans des

cas où l'on ne peut l'obtenir, c'eſt le *jugement*, par où l'eſprit ſuppoſe que ſes idées conviennent ou diſconviennent, où ce qui eſt la même choſe, qu'une propoſition eſt vraie ou fauſſe, ſans appercevoir une évidence démonſtrative dans les preuves. L'eſprit met ſouvent en uſage ce jugement par néceſſité, dans des rencontres où l'on ne peut avoir des preuves démonſtratives & une connoiſſance certaine: & quelquefois auſſi il y a recours par négligence, faute d'adreſſe, ou par précipitation, lors même qu'on peut trouver des preuves démonſtratives & certaines. Souvent les hommes ne s'arrêtent pas pour examiner avec ſoin la convenance ou la diſconvenance de deux idées qu'ils ſouhaitent ou qu'ils ſont intéreſſés de connoître; mais incapables du degré d'attention qui eſt requis dans une longue ſuite de gradations, ou de différer quelque temps à ſe déterminer, ils jettent légérement les yeux deſſus, ou négligent entiérement d'en chercher les preuves; & ainſi ſans découvrir la démonſtration, ils décident de la convenance ou de la diſconvenance de deux idées à vûe de pays, ſi j'oſe ainſi dire, & comme elles paroiſſent conſidérées en éloignement, ſuppoſant qu'elles conviennent ou diſconviennent, ſelon qu'il leur paroît plus vraiſemblable, après un ſi leger examen. Lorſque cette faculté s'exerce immédiatement ſur les choſes, on le nomme *jugement*; & lorſqu'elle roule ſur des vérités expri-

CH. XVI. mées par des paroles, on l'appelle plus communément *assentiment ou dissentiment*; & comme c'est-là la voie la plus ordinaire dont l'esprit a occasion d'employer cette faculté, j'en parlerai sous ces noms-là comme sujets à équivoque dans notre langue

**Le jugement consiste à présumer que les choses sont d'une certaine maniere, sans l'appercevoir certainement.**

§. 4. Ainsi l'esprit a deux facultés qui s'exercent sur la vérité & sur la fausseté.

La premiere, est la connoissance par où l'esprit apperçoit certainement & est indubitablement convaincu de la convenance ou de la disconvenance qui est entre deux idées.

La seconde est le *jugement* qui consiste à joindre des idées dans l'esprit, ou à les séparer l'une de l'autre, lorsqu'on ne voit pas qu'il y ait entr'elles une convenance ou une disconvenance certaine, mais qu'on le *présume*, c'est-à-dire, selon ce qu'emporte ce mot, lorsqu'on le *prend* ainsi *avant* qu'il paroisse certainement. Et si l'esprit unit ou sépare les idées, selon qu'elles sont dans la réalité des choses, c'est un *jugement droit.*



CHA-

## CHAPITRE XV.

### *De la probabilité.*

§. I. COMME la démonstration consiste à montrer la convenance ou la disconvenance de deux idées, l'intervention d'une ou de plusieurs preuves qui ont entr'elles une liaison constante, immuable, & visible; de même la *probabilité* n'est autre chose que l'apparence d'une telle convenance ou disconvenance par l'intervention de preuves dont la connexion n'est point constante & immuable, ou du moins n'est pas apperçue comme telle, mais est ou paroît être ainsi, le plus souvent, & suffit pour porter l'esprit à juger que la proposition est vraie ou fausse plutôt que le contraire. Par exemple, dans la démonstration de cette vérité, *Les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits*, un homme apperçoit la connexion certaine & immuable d'égalité qui est entre les trois angles d'un triangle, & les idées moyennes dont on se sert pour prouver leur égalité à deux droits; & ainsi, par une connoissance intuitive de la convenance ou de la disconvenance des idées moyennes qu'on employe dans chaque degré de la déduction, toute la suite se trouve accompagnée d'une évidence qui montre clairement la convenance ou la disconve-

CH. XV. La probabilité est l'apparence de la convenance sur des preuves qui ne sont pas infaillibles.

CH. XV. nance de ces trois angles en égalité à deux droits : & par ce moyen il a une connoiſſance certaine que cela eſt ainſi. Mais un autre homme qui n'a jamais pris la peine de conſiderer cette démonſtration ; entendant affirmer à un mathématicien, homme de poids, que les trois angles d'un triangle ſont égaux à deux droits, y donne ſon conſentement, c'eſt-à-dire, le reçoit pour véritable : au quel cas le fondement de ſon aſſentiment, c'eſt la probabilité de la choſe, dont la preuve eſt pour l'ordinaire accompagnée de la vérité, l'homme ſur le témoignage duquel il la reçoit n'ayant pas accoutumé d'affirmer une choſe qui ſoit contraire à ſa connoiſſance ou au-deſſus de ſa connoiſſance, ſur-tout dans ces ſortes de matieres. Ainſi, ce qui lui fait donner ſon conſentement à cette propoſition, que *les trois angles d'un triangle ſont égaux à deux droits*, ce qui l'oblige à ſuppoſer de la convenance entre ces idées ſans connoître qu'elles conviennent effectivement, c'eſt la *véracité* de celui qui parle, laquelle il a ſouvent éprouvée en d'autres rencontres, ou qu'il ſuppoſe dans celle-ci

La probabilité ſuppléé au défaut de connoiſſance.

§. 2. Parce que notre connoiſſance eſt reſſerrée dans des bornes fort étroites, comme on l'a déjà montré, & que nous ne ſommes pas aſſez heureux pour trouver certainement la vérité en chaque choſe que nous avons occaſion de conſidérer ; la plupart des propoſitions qui ſont l'objet de nos penſées, de nos raiſonnements, de

nos discours, & même de nos actions, sont telles que nous ne pouvons pas avoir une connoissance indubitable de leur vérité. Cependant, il y en a quelques-unes qui approchent si fort de la certitude, que nous n'avons aucun doute sur leur sujet; de sorte que nous leur donnons notre assentiment avec autant d'assurance, & que nous agissons avec autant de fermeté en vertu de cet *assentiment*, que si elles étoient démontrées d'une maniere infaillible, & que nous en eussions une connoissance parfaite & certaine. Mais parce qu'il y a en cela des degrés depuis ce qui est le plus près de la certitude & de la démonstration, jusqu'à ce qui est contraire à toute vraisemblance & près des confins de l'impossible, & qu'il y a aussi des degrés d'assentiment depuis une pleine *assurance* jusqu'à la *conjecture*, au *doute*, & à la *défiance*; je vais considérer présentement (après avoir trouvé, si je ne me trompe, les bornes de la connoissance & de la certitude humaine) quels sont *les différents degrés & fondements de la* probabilité, & *de ce qu'on nomme* foi *ou* assentiment. CH. XV.

§. 3. La *probabilité* est la vraisemblance qu'il y a qu'une chose est véritable, ce terme même désignant une proposition, pour la confirmation de laquelle il y a des *preuves* propres à la faire passer ou recevoir pour véritable. La maniere dont l'esprit reçoit ces sortes de propositions, est ce qu'on nomme *croyance*, *assentiment* ou *opinion*: ce qui consiste à recevoir une pro-

Parcequ'elle nous fait présumer que les choses sont véritables, avant que nous connoissions qu'elles le soient.

CH. XV. position pour véritable sur des preuves qui nous persuadent actuellement à la recevoir comme véritable, sans que nous ayions une *connoissance* certaine qu'elle le soit effectivement. Et *la différence entre la probabilité & la certitude, entre la foi & la connoissance*, consiste en ce que dans toutes les parties de la connoissance, il y a intuition; de sorte que chaque idée immédiate, chaque partie de la déduction a une liaison visible & certaine. au lieu qu'à l'égard de ce qu'on nomme *croyance*, ce qui me fait *croire*, est quelque chose d'étranger à ce que je crois, quelque chose qui n'y est pas joint évidemment par les deux bouts, & qui par-là ne montre pas évidemment la convenance ou la disconvenance des idées en question.

Il y a deux fondements de probabilité; 1. La conformité d'une chose avec notre expérience: & 2. le témoignage de l'expérience des autres.

§. 4. Ainsi, la probabilité étant destinée à suppléer au défaut de notre connoissance, & à nous servir de guide dans les endroits où la connoissance nous manque, elle roule toujours sur des propositions que quelques motifs nous portent à recevoir pour véritables sans que nous connoissions certainement qu'elles le sont. Et voici en peu de mots quels en sont les fondements.

Premiérement, la conformité d'une chose avec ce que nous connoissons, ou avec notre expérience.

En second lieu, le témoignage des autres appuyé sur ce qu'ils connoissent, ou qu'ils ont expérimenté. On doit considérer dans le témoignage des autres, 1. le nombre; 2. l'intégrité; 3. l'habileté des témoins;

4. le but de l'auteur, lorsque le témoignage est tiré d'un livre ; 5. l'accord des parties de la relation & ses circonstances ; 6. les témoignages contraires. *

Sur quoi il faut examiner toutes les convenances pour & contre avant que de juger.

§. 5. Comme la probabilité n'est pas accompagnée de cette évidence qui détermine l'entendement d'une maniere infaillible, & qui produit une connoissance certaine, il faut que pour agir raisonnablement, l'esprit examine tous les fondements de probabilité, & qu'il voie comment ils sont, plus ou moins, pour ou contre quelque proposition probable, afin de lui donner ou refuser son consentement ; & après avoir duement pesé les raisons de part & d'autre, il doit la rejeter ou la recevoir avec un consentement plus ou moins ferme, selon qu'il y a de plus grands fondements de probabilité d'un côté plutôt que d'un autre.

Par exemple, si je vois moi-même un homme qui marche sur la glace, c'est plus que probabilité, c'est connoissance : mais si une autre personne me dit qu'il a vu en Angleterre un homme qui, au milieu d'un rude hiver, marchoit sur l'eau durcie par le froid, c'est une chose si conforme à ce qu'on voit arriver ordinairement, que je suis disposé par la nature même de la chose à y donner mon consentement, à moins que la relation de ce fait ne soit accompagnée de quelque circonstance qui le rende visiblement suspect. Mais si on dit la même chose à une personne née entre les deux tropiques, qui auparavant n'ait

Ch XV. jamais vu ni oui dire rien de semblable; en ce cas toute la probabilité se trouve fondée sur le témoignage du rapporteur : & selon que les auteurs de la relation sont en plus grand nombre, plus dignes de foi, & qu'ils ne sont point engagés par leur intérêt à parler contre la vérité, le fait doit trouver plus ou moins de créance dans l'esprit de ceux à qui il est rapporté. Néanmoins à l'égard d'un homme qui n'a jamais eu que des expériences entiérement contraires, & qui n'a jamais entendu parler de rien de pareil à ce qu'on lui raconte, l'autorité du témoin le moins suspect sera à peine capable de le porter à y ajouter foi, comme on peut voir par ce qui arriva à un Ambassadeur *Hollandois* qui entretenant le Roi de *Siam* des particularités de la Hollande dont ce prince s'informoit, lui dit entr'autres choses, que dans son pays l'eau se durcissoit quelquefois si fort pendant la saison la plus froide de l'année, que les hommes marchoient dessus ; & que cette eau ainsi durcie porteroit des éléphants, s'il y en avoit. Sur cela le roi reprit : *J'ai cru jusqu'ici les choses extraordinaires que vous m'avez dites, parce que je vous prenois pour un homme d'honneur & de probité, mais présentement je suis assuré que vous mentez.*

Car tout cela est capable d'une grande variété.

§. 6. C'est de ces fondements que dépend la probabilité d'une proposition ; & une proposition est en elle-même plus ou moins probable, selon que notre connoissance, que la certitude de nos observations,

que les expériences constantes & souvent réitérées que nous avons faites, que le nombre & la crédibilité des témoignages conviennent plus ou moins avec elle, ou lui sont plus ou moins contraires. J'avoue qu'il y a une autre chose, qui, bien qu'elle ne soit pas par elle même un vrai fondement de probabilité, ne laisse pas d'être souvent employée comme un fondement sur lequel les hommes ont accoutumé de se déterminer, & de fixer leur croyance plus que sur aucune autre chose; c'est *l'opinion des autres ;* quoiqu'il n'y ait rien de plus dangereux ni de plus propre à nous jeter dans l'erreur qu'un tel appui, puisqu'il y a beaucoup plus de fausseté & d'erreur parmi les hommes, que de connoissance & de vérité. D'ailleurs, si les sentiments & la croyance de ceux que nous connoissons & que nous estimons, sont un fondement légitime d'assentiment, les hommes auront raison d'être Payens dans le *Japon*, Mahométans en *Turquie*, Catholiques Romains en *Espagne*, Protestants en *Angleterre*, & Luthériens en *Suede*. Mais j'aurai occasion de parler plus au long, dans un autre endroit, de ce faux principe d'assentiment. CH.XV.



## CHAPITRE XVI.

### *Des degrés d'Assentiment.*

Ch. XVI. Notre assentiment doit être réglé par les fondemens de probabilité.

§. I. COMME les fondements de probabilité que nous avons proposés dans le chapitre précédent, sont la base sur quoi notre *assentiment* est bâti, ils sont aussi la mesure par laquelle ses différents degrés sont ou doivent être réglés. Il faut seulement prendre garde que quelques fondements de probabilité qu'il puisse y avoir, ils n'operent pourtant pas sur un esprit appliqué à chercher la vérité & à juger droitement, au-delà de ce qu'ils paroissent, du moins dans le premier jugement de l'esprit, ou dans la premiere recherche qu'il fait. J'avoue qu'à l'égard des opinions que les hommes embrassent dans le monde & auxquelles ils s'attachent le plus fortement, leur assentiment n'est pas toujours fondé sur une vue actuelle des raisons qui ont premiérement prévalu sur leur esprit; car en plusieurs rencontres il est presque impossible, & dans la plupart très-difficile à ceux là même qui ont une mémoire admirable, de retenir toutes les preuves qui les ont engagés, après un légitime examen, à se déclarer pour un certain sentiment. Il suffit qu'une fois ils aient épluché la matiere sincerement & avec soin, autant qu'il étoit en leur pou-

voir de faire, qu'ils soient entrés dans l'examen de toutes les choses particulieres, qu'ils pouvoient imaginer qui répandroient quelque lumiere sur la question, & qu'avec toute l'adresse dont ils sont capables ils aient, pour ainsi dire, arrêté le compte, sur toutes les preuves qui sont venues à leur connoissance. Ayant ainsi découvert une fois de quel côté il leur paroît que se trouve la probabilité, après une recherche aussi parfaite & aussi exacte qu'ils soient capables de faire, ils impriment dans leur mémoire la conclusion de cet examen, comme une vérité qu'ils ont découverte; & pour l'avenir ils sont convaincus sur le témoignage de leur mémoire, que c'est là l'opinion qui mérite tel ou tel degré de leur assentiment, en vertu des preuves sur lesquelles ils l'ont trouvée établie.

Tout ne pouvant être toujours actuellement présent à l'esprit; nous devons nous souvenir que nous avons vû une fois un fondement suffisant pour un tel degré d'assentiment

§. 2. C'est tout ce que la plus grande partie des hommes peuvent faire pour régler leurs opinions & leurs jugements, à moins qu'on ne veuille exiger d'eux qu'ils retiennent dans leur mémoire toutes les preuves d'une vérité probable, dans le même ordre & dans cette suite réguliere de conséquence dans laquelle ils les ont placées ou vues auparavant, ce qui peut quelquefois remplir un gros volume sur une seule question; ou qu'ils examinent chaque jour les preuves de chaque opinion qu'ils ont embrassée: deux choses également impossibles. On ne peut éviter dans ce cas de se reposer sur sa mémoire; & il est d'une absolue nécessité que *les*

CH. XVI. *hommes soient persuadés de plusieurs opinions dont les preuves ne sont pas actuellement présentes à leur esprit*, & même qu'ils ne sont peut être pas capables de rappeler. Sans cela, il faut, ou que la plupart des hommes soient fort Pyrrhoniens, ou que changeant d'opinion à tout moment, ils se rangent du parti de tout homme qui ayant examiné la question depuis peu, leur propose des arguments auxquels ils ne sont pas capables de répondre sur le champ, faute de mémoire.

Dangereuse conséquence de cette conduite, si notre premier jugement n'a pas été bien fondé.

§. 3. Je ne puis m'empêcher d'avouer, que de ce que les hommes adhérent ainsi à leurs jugements précedents & s'attachent fortement aux conclusions qu'ils ont une fois formées, c'est souvent cause qu'ils sont fort obstinés dans l'erreur. La faute ne vient pas de ce qu'ils se reposent sur leur mémoire, à l'égard des choses dont ils ont bien jugé auparavant; mais de ce qu'auparavant ils ont jugé qu'ils avoient bien examiné avant que de se déterminer. Combien y a-t-il de gens, (pour ne pas mettre dans ce rang la plus grande partie des hommes) qui pensent avoir formé des jugements droits sur différentes matieres, par cette seule raison qu'ils n'ont jamais pensé autrement, qui s'imaginent avoir bien jugé par cela seul qu'ils n'ont jamais mis en question ou examiné leurs propres opinions? Ce qui dans le fond signifie qu'ils croient juger droitement, parce qu'ils n'ont jamais fait aucun usage de leur jugement à l'égard de ce qu'ils

troient. Cependant ces gens-là sont ceux qui soutiennent leurs sentiments avec le plus d'opiniâtreté ; car en général ceux qui ont le moins examiné leurs propres opinions, sont les plus emportés & les plus attachés à leurs sens. Ce que nous connoissons une fois, nous sommes certains qu'il est tel que nous le connoissons ; & nous pouvons être assurés qu'il n'y a point de preuves cachées qui puissent renverser notre connoissance, ou la rendre douteuse. Mais en fait de probalité, nous ne saurions être assurés, que dans chaque cas nous ayions devant les yeux tous les points particuliers qui touchent la question par quelqu'endroit, & que nous n'ayions ni laissé en arriere, ni oublié de considérer quelque preuve dont la solidité pourroit faire passer la probabilité de l'autre côté, & contrebalancer tout ce qui nous a paru jusqu'alors de plus grand poids. A peine y a-t-il dans le monde un seul homme qui ait le loisir, la patience & les moyens d'assembler toutes les preuves qui peuvent établir la plûpart des opinions qu'il a, en sorte qu'il puisse conclure sûrement, qu'il en a une idée claire & entiere, & qu'il ne lui reste plus rien à savoir pour une plus ample instruction. Cependant nous sommes contraints de nous déterminer d'un côté ou d'autre. Le soin de notre vie & de nos plus grands intérêts ne sauroit souffrir du délai ; car ces choses dépendent pour la plupart de la détermination

CH. XVI. de notre jugement sur des articles où nous ne sommes pas capables d'arriver à une connoissance certaine & démonstrative, & où il est absolument nécessaire que nous nous rangions d'un côté ou d'autre.

Le véritable usage qu'on en doit faire c'est d'avoir de la charité & de la tolérance les uns pour les autres.

§ 4. Puis donc que la plus grande partie des hommes, pour ne pas dire tous, ne sauroient éviter d'avoir divers sentiments sans être assûrés de leur vérité par des preuves certaines & indubitables, & que d'ailleurs on regarde comme une grande marque d'ignorance, de légereté & de folie dans un homme de renoncer aux opinions qu'il a déjà embrassées, dès-qu'on vient à lui opposer quelqu'argument dont il ne peut montrer la foiblesse sur le champ; ce seroit, je pense, une chose bien séante aux hommes de vivre en paix & de pratiquer entr'eux les communs devoirs d'humanité & d'amitié parmi cette diversité d'opinions qui les partagent : puisque nous ne pouvons pas attendre raisonnablement que personne abandonne promptement & avec soumission ses propres sentiments, pour embrasser les nôtres avec une aveugle déférence à une autorité que l'entendement de l'homme ne reconnoît point. Car quoique l'homme puisse tomber souvent dans l'erreur, il ne peut reconnoître d'autre guide que la raison, ni se soûmettre aveuglément à la volonté & aux décisions d'autrui. Si celui que vous voulez attirer dans vos sentiments, est accoûtumé à examiner avant que de donner son con-

sentement, vous devez lui permettre de repasser à loisir sur le sujet en question, de rappeler ce qui lui en est échappé de l'esprit, d'en examiner toutes les parties, & de voir de quel côté panche la balance : & s'il ne croit pas que vos arguments soient assez importants pour devoir l'engager de nouveau dans une discussion si pénible, c'est ce que nous faisons souvent nous-mêmes en pareil cas ; & nous trouverions fort mauvais que d'autres voulussent nous prescrire quels articles nous devrions étudier. Que s'il est de ces gens qui se rangent à telle ou telle opinion au hasard & sur la foi d'autrui, comment pouvons-nous croire qu'il renoncera à des opinions, que le temps & la coûtume ont si fort enracinées dans son esprit qu'il les croit évidentes par elles-mêmes, & d'une certitude indubitable, ou qu'il les regarde comme autant d'impressions qu'il a reçues de Dieu même ou de personnes envoyées de la part de Dieu ? Comment, dis-je, pouvons-nous espérer que les arguments ou l'autorité d'un étranger ou d'un adversaire détruiront des opinions ainsi établies, sur-tout, s'il y a lieu de soupçonner que cet adversaire agit par intérêt ou dans quelque dessein particulier, ce que les hommes ne manquent jamais de se figurer lorsqu'ils se voient maltraités ? Le parti que nous devrions prendre dans cette occasion, ce seroit d'avoir pitié de notre mutuelle ignorance, & de tâcher de la

Ch. XVI. dissiper par toutes les voies douces & honnêtes dont on peut s'aviser pour éclairer l'esprit, & non pas de maltraiter d'abord les autres comme des gens obstinés & pervers, parce qu'ils ne veulent point abandonner leurs opinions & embrasser les nôtres, ou du moins celles que nous voudrions les forcer de recevoir, tandis qu'il est plus que probable que nous ne sommes pas moins obstinés qu'eux en refusant d'embrasser quelques-uns de leurs sentiments. Car où est l'homme qui a des preuves incontestables de la vérité de tout ce qu'il soutient, ou de la fausseté de tout ce qu'il condamne, ou qui peut dire qu'il a examiné à fond toutes ses opinions, ou toutes celles des autres hommes? La nécessité où nous nous trouvons de croire sans connoissance, & souvent même sur de fort légers fondements, dans cet état passager d'action & d'aveuglement où nous vivons sur la terre; cette nécessité, dis je, devroit nous rendre plus soigneux de nous instruire nous-mêmes que de contraindre les autres à recevoir nos sentiments. Du moins, ceux qui n'ont pas examiné parfaitement & à fond toutes leurs opinions, doivent avouer qu'ils ne sont point en état de les prescrire aux autres, & qu'ils agissent visiblement contre la raison en imposant à d'autres hommes la nécessité de croire comme une vérité ce qu'ils n'ont pas examiné eux mêmes, n'ayant pas pesé les raisons de probabilité sur lesquelles

ils devroient le recevoir ou le rejeter. Pour ceux qui sont entrés sincerement dans cet examen, & qui par-là se sont mis au-dessus de tout doute à l'égard de toutes les doctrines qu'ils professent, & sur lesquelles ils réglent leur conduite, ils pourroient avoir un plus juste prétexte d'exiger que les autres se soumissent à eux : mais ceux-là sont en si petit nombre, & ils trouvent si peu de sujet d'être décisifs dans leurs opinions, qu'on ne doit s'attendre à rien d'insolent & d'impérieux de leur part : & l'on a raison de croire, que, si les hommes étoient mieux instruits eux-mêmes, ils seroient moins sujets à imposer aux autres leurs propres sentiments. 

§. 5. Mais pour revenir aux fondements d'assentiment & à ses différents dégrés, il est à propos de remarquer que les propositions que nous recevons sur des motifs de probabilité sont de deux sortes. Les uns regardent quelqu'existence particuliere, ou, comme on parle ordinairement, des choses de fait, qui dépendant de l'observation, peuvent être fondées sur un témoignage humain; & les autres concernant des choses qui étant au delà de ce que nos sens peuvent nous découvrir, ne sauroient dépendre d'un pareil témoignage.

La probabilité regarde des points de fait, ou de spéculation.

§. 6. A l'égard des propositions qui appartiennent à la premiere de ces choses, je veux dire, *à des faits particuliers*, je remarque en premier lieu, que lors-

Lorsque les expériences de tous les autres hommes s'accor-

CH. XVI. dent avec les notres, il en nait une assurance qui approche de la connoissance.

qu'une chose particuliere, conforme aux observations constantes faites par nous-mêmes & par d'autres en pareil cas, se trouve attestée par le rapport uniforme de tous ceux qui la racontent; nous la recevons aussi aisément & nous nous y appuyons aussi fermement que si c'étoit une connoissance certaine; & nous raisonnons & agissons en conséquence, avec aussi peu de doute que si c'étoit une parfaite démonstration. Par exemple, si tous les *Anglois* qui ont occasion de parler de l'hyver passé, affirment qu'il gela alors en Angleterre, ou qu'on y vit des hirondelles en été, je crois qu'un homme pourroit presqu'aussi peu douter de ces deux faits, que de cette proposition, *sept & quatre font onze*. Par conséquent, le premier & le plus haut degré de probalité, c'est lorsque le consentement général de tous les hommes dans tous les siecles, autant qu'il peut être connu, concourt avec l'expérience constante & continuelle qu'un homme fait en pareil cas, à confirmer la vérité d'un fait particulier attesté par des témoins sincéres: telles sont toutes les constitutions & toutes les propriétés communes des corps, & la liaison réguliere des causes & des effets qui paroît dans le cours ordinaire de la nature. C'est ce que nous appelons un argument pris de la nature des choses mêmes Car ce qui par nos constantes observations & celles des autres hommes s'est toujours trouvé de la même maniere,

nous avons raison de le regarder comme un effet des causes constantes & régulieres, quoique ces causes ne viennent pas immédiatement à notre connoissance. Ainsi, que le feu ait échauffé un homme, qu'il ait rendu du plomb fluide, & changé la couleur ou la consistance du bois ou du charbon, que le fer ait coulé au fond de l'eau & nagé sur le vif-argent; ces propositions & autres semblables sur des faits particuliers, étant conformes à l'expérience que nous faisons nous-mêmes aussi souvent que l'occasion s'en présente, & étant généralement regardées par ceux qui ont occasion de parler de ces matieres, comme de choses qui se trouvent toujours ainsi, sans que personne s'avise jamais de les mettre en question, nous n'avons aucun droit de douter qu'une relation qui assure que telle chose a été, ou que toute affirmation qui pose qu'elle arrivera encore de la même maniere, ne soit véritable. Ces sortes de probabilités approchent si fort de la certitude, qu'elles réglent nos pensées aussi absolument, & ont une influence aussi entiere sur nos actions, que la démonstration la plus évidente; & dans ce qui nous concerne, nous ne mettons que peu ou point de différence entre de telles probabilités & une connoissance certaine. Notre croyance se change en assurance, lorsqu'elle est appuyée sur de tels fondemens.

CH. XVI.

§ 7. Le degré suivant de probabilité, c'est lorsque je trouve par ma propre

Un témoignage & une expérience

CH. XVI. qu'on ne peut révoquer en doute, produit, pour l'ordinaire, la confiance.

expérience & par le rapport unanime de tous les autres hommes qu'une chose est, la plûpart du temps, telle que l'exemple particulier qu'en donnent plusieurs témoins dignes de foi ; par exemple, l'histoire nous apprenant dans tous les âges, & ma propre expérience me confirmant, autant que j'ai occasion de l'observer, que la plûpart des hommes préférent leur intérêt particulier à celui du public, si tous les historiens qui ont écrit de *Tibere*, disent que Tibere en a usé ainsi, cela est probable. Et en ce cas, notre assentiment est assez bien fondé pour s'élever jusqu'à un degré qu'on peut appeler *confiance*.

Un témoignage non suspect & la nature de la chose qui est indifférente, produit aussi une ferme croyance.

§. 8 En troisieme lieu : Dans des choses qui arrivent indifféremment, comme qu'un oiseau vole de ce côté-ci ou de celui-là, qu'il tonne à la main droite ou à la main gauche d'un homme, &c. lorsqu'un fait particulier de cette nature est attesté par le témoignage uniforme des témoins non-suspects, nous ne pouvons pas éviter non plus d'y donner notre consentement. Ainsi qu'il y ait en *Italie* une ville appelée *Rome* ; que dans cette ville il y ait vécu il y a environ 1700. ans un homme nommé *Jules-César* ; que cet homme fut général d'armée, & qu'il gagna une bataille contre un autre général nommé *Pompée* : quoiqu'il n'y ait rien dans la nature des choses pour ou contre ces faits ; cependant comme ils sont rapportés par des historiens dignes de foi, & qui n'ont été contredits par aucun écrivain, un homme ne sauroit éviter de

les croire, & il n'en peut non plus douter, qu'il doute de l'existence & des actions des personnes de sa connoissance dont il est témoin lui-même.

Des expériences & des témoignages qui se contredisent, diversifient à l'infini les degrés de probabilité.

§. 9. Jusques-là, la chose est assez aisée à comprendre. La probabilité établie sur de tels fondements emporte avec elle un si grand degré d'évidence qu'elle détermine naturellement le jugement, & nous laisse aussi peu en liberté de croire ou de ne pas croire, qu'une démonstration laisse en liberté de connoître ou de ne pas connoître. Mais où il y a de la difficulté, c'est lorsque les témoignages contre-disent la commune expérience, & que les relations historiques & les témoins se trouvent contraires au cours ordinaire de la nature ou entr'eux. C'est-là qu'il faut de l'application & de l'exactitude pour former un jugement droit, & pour proportionner notre assentiment à la différente probabilité de la chose : assentiment qui hausse ou baisse selon qu'il est favorisé ou contredit par ces deux fondements de crédibilité, je veux dire, l'observation ordinaire en pareil cas, & les témoignages particuliers dans tel ou tel exemple. Ces deux fondements de crédibilité sont sujets à une si grande variété d'observations, de circonstances & de rapports contraires, à tant de différentes qualifications, tempéraments, desseins, négligences, &c. de la part des auteurs de la relation, qu'il est impossible de réduire à des régles précises les différents degrés selon les-

CH. XVI. quels les hommes donnent leur assentiment Tout ce qu'on peut dire en général ; c'est que les raisons & les preuves qu'on peut apporter pour & contre, étant une fois soumises à un examen légitime où l'on pese exactement chaque circonstance particuliere, doivent paroître sur le tout l'emporter, plus ou moins d'un côté que de l'autre ; ce qui les rend propres à produire dans l'esprit ces différents degrés d'assentiment, que nous appelons *croyance*, *conjecture*, *doute*, *incertitude*, *défiance*, &c.

Les témoignages connus par tradition plus ils sont éloignés, plus foible est la preuve qu'on en peut tirer.

§. 10. Voilà ce qui regarde l'assentiment dans des matieres qui dépendent du témoignage d'autrui : sur quoi je pense qu'il ne sera pas hors de propos de prendre connoissance d'une régle observée dans la loi d'*Angleterre*, qui est que, quoique la copie d'un acte, reconnue authentique par des témoins, soit une bonne preuve ; cependant la copie d'une copie, quelque bien attestée qu'elle soit & par les témoins les plus accrédités, n'est jamais admise pour preuve en jugement. Cela passe si généralement pour une pratique raisonnable & conforme à la prudence & aux sages précautions que nous devons employer dans nos recherches sur des matieres importantes, que je ne l'ai pas encore oui blâmer de personne. Or si cette pratique doit être reçue dans les décisions qui regardent le juste & l'injuste, on en peut tirer cette observation, qu'un témoignage a moins de force & d'autorité

à mesure qu'il est plus éloigné de la vérité 
originale. J'appelle *vérité originale*, l'être & l'existence de la chose même. Un homme digne de foi venant à témoigner qu'une chose lui est connue, est une bonne preuve ; mais si une autre personne également croyable, la témoigne sur le rapport de cet homme, le témoignage est plus foible ; & celui d'un troisieme qui certifie un oui-dire d'un oui-dire, est encore moins considérable ; de sorte que dans des vérités qui viennent par tradition, chaque degré d'éloignement de la source affoiblit la force de la preuve ; & à mesure qu'une tradition passe successivement par plus de mains, elle a toujours moins de force & d'évidence. J'ai cru qu'il étoit nécessaire de faire cette remarque, parce que je trouve qu'on en use ordinairement d'une maniere directement contraire parmi certaines gens chez qui les opinions acquiérent de nouvelles forces en vieillissant, de sorte qu'une chose qui n'auroit point du tout paru probable il y a mille ans à un homme raisonnable, contemporain de celui qui la certifia le premier, passe présentement dans leur esprit pour certaine & tout-à-fait indubitable, parce que depuis ce temps-là plusieurs personnes l'ont rapportée sur son témoignage les unes après les autres. C'est sur ce fondement que des propositions évidemment fausses, ou assez incertaines dans leur commencement, viennent à être regardées comme autant de vérités auten-

 tiques, par une régle de probabilité priſe à rebours ; de ſorte qu'on ſe figure que celles qui ont trouvé ou mérité peu de créance dans la bouche de leurs premiers auteurs, deviennent vénérables par l'âge, & l'on y inſiſte comme ſur des choſes inconteſtables.

L'Hiſtoire eſt d'un grand uſage.

§. 11. Je ne voudrois pas qu'on s'allât imaginer que je prétends ici diminuer l'autorité & l'uſage de l'hiſtoire. C'eſt elle qui nous fournit toute la lumiere que nous avons en pluſieurs cas ; & c'eſt de cette ſource que nous recevons avec une évidence convaincante une grande partie des vérités utiles qui viennent à notre connoiſſance. Je ne vois rien de plus eſtimable que les mémoires qui nous reſtent de l'antiquité ; & je voudrois bien que nous en euſſions un plus grand nombre, & qui fuſſent moins corrompus. Mais c'eſt la vérité qui me force à dire que notre probabilité ne peut s'élever au-deſſus de ſon premier original. Ce qui n'eſt appuyé que ſur le témoignage d'un ſeul témoin, doit uniquement ſe ſoutenir ou être détruit par ſon témoignage, qu'il ſoit bon, mauvais ou indifférent ; & quoique cent autres perſonnes le citent enſuite les unes après les autres, tant s'en faut qu'il reçoive par-là quelque nouvelle force, qu'il n'en eſt que plus foible. La paſſion, l'intérêt, l'inadvertance, une fauſſe interprétation du ſens de l'auteur, & mille raiſons bizarres par où l'eſprit des hommes eſt déterminé, & qu'il eſt impoſſible de découvrir, peuvent

faire qu'un homme cite à faux les paroles ou le sens d'un autre homme. Quiconque s'est un peu appliqué à examiner les citations des écrivains, ne peut pas douter que les citations ne méritent peu de créance lorsque les originaux viennent à manquer, & par conséquent qu'on ne doive se fier encore moins à des citations de citations. Ce qu'il y a de certain, c'est que ce qui a été avancé dans un siecle sur de légers fondements, ne peut jamais acquérir plus de validité dans les siecles suivants, pour être répété plusieurs fois. Mais au concontraire, plus il est éloigné de l'original, moins il a de force, car il devient toujours moins considérable dans la bouche ou dans les écrits de celui qui s'en est servi le dernier, que dans la bouche ou dans les écrits de celui de qui ce dernier l'a appris. CH. XVI.

Dans les choses qu'on ne peut découvrir par les sens, l'*Analogie* est la grande régle de la probabilité.

§. 12. Les probabilités dont nous avons parlé jusqu'ici, ne regardent que des matieres de fait & des choses capables d'être prouvées par observation & par témoignage. Il reste une autre espece de probabilité qui appartient à des choses sur lesquelles les hommes ont des opinions, accompagnées de différents degrés d'assentiment, quoique ces choses soient de telle nature, que ne tombant pas sous nos sens, elles ne sauroient dépendre d'aucun témoignage. Telles sont, 1. l'existence, la nature & les opérations des êtres finis & immatériels qui sont hors de nous, comme les esprits, les

CH. XVI. anges, les démons, &c. où l'existence des êtres matériels que nos sens ne peuvent appercevoir à cause de leur petitesse ou de leur éloignement, comme de savoir s'il y a des plantes, des animaux & des êtres intelligents dans les planettes & dans d'autres demeures de ce vaste univers. 2. Tel est encore ce qui regarde la maniere d'opérer dans la plupart des parties des ouvrages de la nature, où quoique nous voyions des effets sensibles, leurs causes nous sont absolument inconnues, de sorte que nous ne saurions appercevoir les moyens & la maniere dont ils sont produits. Nous voyons que les animaux sont engendrés, nourris, & qu'ils se meuvent; que l'aimant attire le fer, & que les parties d'une chandelle venant à se fondre successivement, se changent en flamme, & nous donnent de la lumiere & de la chaleur. Nous voyons & connoissons ces effets & autres semblables; mais pour ce qui est des causes qui operent, & de la maniere dont ils sont produits, nous ne pouvons faire autre chose que les conjecturer probablement. Car ces choses & autres semblables ne tombant pas sous nos sens, ne peuvent être soumises à leur examen, ou attestées par aucun homme; par conséquent elles ne peuvent paroître plus ou moins probables, qu'en tant qu'elles conviennent plus ou moins avec les vérités qui sont établies dans notre esprit, & qu'elles ont du rapport avec les autres parties de notre connois-

connoissance & de nos observations. L'*analogie* est le seul secours que nous ayions dans ces matieres ; & c'est de là seulement que nous tirons tous nos fondements de probabilité. Ainsi, ayant observé qu'un frottement violent de deux corps produit de-la chaleur, & souvent même du feu, nous avons sujet de croire que ce que nous appelons *chaleur* & *feu* consiste dans une certaine agitation violente des particules imperceptibles de la matiere brûlante ; observant de même que les différentes réfractions des corps pellucides excitent dans nos yeux différentes apparences de plusieurs couleurs ; comme aussi que la diverse position & le différent arrangement des parties qui composent la surface de différents corps, comme du velours, de la soie façonnée en ondes, &c. produit le même effet, nous croyons qu'il est probable que la couleur & l'éclat des corps n'est autre chose de la part des corps, que le différent arrangement & la réfraction de leurs particules insensibles. Ainsi, trouvant que dans toutes les parties de la création qui peuvent être le sujet des observations humaines, il y a une connexion graduelle de l'une à l'autre, sans aucun vuide considérable ou visible, entre-deux, parmi toute cette grande diversité de choses que nous voyons dans le monde, qui sont si étroitement liées ensemble, qu'en divers rangs d'êtres il n'est pas facile de découvrir les bornes qui séparent les uns des autres ; nous avons tout sujet de penser

CH. XVI. que les choses s'élevent aussi vers la perfection peu-à-peu & par des degrés insensibles. Il est mal-aisé de dire où le sensible & le raisonnable commence, & où l'insensible & le déraisonnable finit. Et qui est-ce, je vous prie, qui a l'esprit assez pénétrant pour déterminer précisément quel est le plus bas degré des choses vivantes, & quel est le premier de celles qui sont destituées de vie? Les choses diminuent & augmentent, autant que nous sommes capables de le distinguer, tout ainsi que la quantité augmente ou diminue dans un cône régulier, où, quoiqu'il y ait une différence visible entre la grandeur du diametre à des distances éloignées, cependant la différence qui est entre le dessus & le dessous lorsqu'ils se touchent l'un l'autre, peut à peine être discernée. Il y a une différence excessive entre certains hommes & certains animaux brutes; mais si nous voulons comparer l'entendement & la capacité de certains hommes & de certaines bêtes, nous y trouverons si peu de différence, qu'il sera bien mal-aisé d'assurer que l'entendement de l'homme soit plus net ou plus étendu. Lors donc que nous observons une telle gradation insensible entre les parties de la création depuis l'homme jusqu'aux parties les plus basses qui sont au-dessous de lui, la regle de l'analogie peut nous conduire à regarder comme probable, *qu'il y a une pareille gradation dans les choses qui sont au-dessus de nous & hors de la sphere de nos observa-*

*tions ;* & qu'il y a par conséquent différents ordres d'êtres intelligents, qui sont plus excellents que nous par différents degrés de perfection, en s'élevant vers la perfection infinie du CRÉATEUR, à petit pas & par des différences, dont chacune est à une très-petite distance de celle qui vient immédiatement après. Cette espece de probabilité qui est le meilleur guide qu'on ait pour les expériences dirigées par la raison, & le grand fondement des hypotheses raisonnables, a aussi ses usages & son influence : car un raisonnement circonspect, fondé sur l'analogie, nous mene souvent à la découverte de vérités & de productions utiles qui sans cela demeureroient ensevelies dans les ténebres.



Il y a un cas où l'expérience contraire ne diminue pas la force du témoignage.

§. 13. Quoique la commune expérience & le cours ordinaire des choses aient avec raison une grande influence sur l'esprit des hommes, pour les porter à donner ou à refuser leur consentement à une chose qui leur est proposée à croire : il y a pourtant un cas où ce qu'il y a d'étrange dans un fait, n'affoiblit point l'assentiment que nous devons donner au témoignage sincere sur lequel il est fondé. Car lorsque de tels événements surnaturels sont conformes aux fins que se propose celui qui a le pouvoir de changer le cours de la nature, dans un tel temps & dans de telles circonstances, ils peuvent être d'autant plus propres à trouver créance dans nos esprits, qu'ils sont plus au-dessus des observations ordinaires, ou même qu'ils y sont plus

opposés. Tel est justement le cas des *miracles*, qui étant une fois bien attestés, trouvent non-seulement créance pour eux-mêmes, mais la communiquent aussi à d'autres vérités qui ont besoin d'une telle confirmation.

Le simple témoignage de la révélation exclut tout doute, aussi parfaitement que la connoissance la plus certaine.

§. 14. Outre les propositions dont nous avons parlé jusqu'ici, il y en a une autre espece qui, fondée sur un simple témoignage, l'emporte sur le degré le plus parfait de notre assentiment, soit que la chose établie sur ce témoignage convienne ou ne convienne point avec la commune expérience, & avec le cours ordinaire des choses. La raison de cela est, que le témoignage vient de la part d'un être qui ne peut ni tromper ni être trompé, c'est-à-dire, de Dieu lui-même; ce qui emporte avec soi une assurance au-dessus de tout doute, & une évidence qui n'est sujette à aucune exception. C'est-là ce qu'on désigne par le nom particulier de *révélation*; & l'assentiment que nous lui donnons s'appelle *foi*, qui détermine aussi absolument notre esprit, & exclut aussi parfaitement tout doute que notre connoissance peut le faire; car nous pouvons tout aussi bien douter de notre propre existence, que nous pouvons douter si une révélation qui vient de la part de Dieu, est véritable. Ainsi, la foi est un principe d'assentiment & de certitude, sûr, & établi sur des fondements inébranlables, & qui ne laisse aucun lieu au doute ou à l'hésitation. La seule chose dont nous devons nous bien assurer, c'est que telle

& telle chose est une révélation divine, & que nous en comprenons le véritable sens ; autrement nous nous exposerons à toutes les extravagances du fanatisme, & à toutes les erreurs que peuvent produire de faux principes, lorsqu'on ajoute foi à ce qui n'est pas une révélation divine. C'est pourquoi dans ces cas-là, si nous voulons agir raisonnablement, il ne faut pas que notre assentiment surpasse le degré d'évidence que nous avons, que ce qui en est l'objet est une révélation divine, & que c'est-là le sens des termes par lesquels cette révélation est exprimée. Si l'évidence que nous avons que c'est une révélation, ou que c'en est-là le vrai sens, n'est que probable, notre assentiment ne peut aller au-delà de l'assurance ou de la défiance que produit le plus ou le moins de probabilité qui se trouve dans les preuves. Mais je traiterai plus au long dans la suite, de la foi & de la préséance qu'elle doit avoir sur les autres arguments propres à persuader, lorsque je la considérerai telle qu'on la regarde ordinairement, comme distinguée d'avec la raison & mise en opposition avec elle, quoique dans le fond la foi ne soit autre chose qu'un assentiment sur la raison la plus parfaite.

## CHAPITRE XVII.

### *De la raison.*

CHAP. XVII. Différentes significations du mot *raison*.

§. 1. Le mot de *raison* se prend en divers sens. Quelquefois il signifie des principes clairs & véritables, quelquefois des conclusions évidentes & nettement déduites de ces principes, & quelquefois la cause, & particuliérement la cause finale. Mais par *raison* j'entends ici une faculté par où l'on suppose que l'homme est distingué des bêtes, & en quoi il est évident qu'il les surpasse de beaucoup; & c'est dans ce sens-là que je vais la considérer dans tout ce chapitre.

En quoi consiste le raisonnement.

§. 2. Si la connoissance générale consiste, comme on l'a déjà montré, dans une perception de la convenance ou de la disconvenance de nos propres idées, & que nous ne puissions connoître l'existence d'aucune chose qui soit hors de nous, que par le secours de nos sens, excepté seulement l'existence de DIEU, de laquelle chaque homme peut s'instruire lui-même certainement & d'une maniere démonstrative, par la considération de sa propre existence; quel lieu reste-t-il donc à l'exercice d'aucune autre faculté, que de la perception extérieure des sens & de la perception intérieure de l'esprit? Quel

besoin avons-nous de la raison ? Nous en avons un fort grand besoin, tant pour étendre notre connoissance que pour régler notre assentiment ; car elle a lieu, la raison, & dans ce qui appartient à la connoissance, & dans ce qui regarde l'opinion. Elle est d'ailleurs nécessaire & utile à toutes nos autres facultés intellectuelles ; & à le bien prendre, elle constitue deux de ces facultés ; savoir, la *sagacité*, & la faculté d'inférer ou de tirer des conclusions. Par la premiere elle trouve des idées moyennes, & par la seconde elle les arrange de telle maniere qu'elle découvre la connexion qu'il y a dans chaque partie de la déduction, par où les extrêmes sont unis ensemble, & qu'elle amene au jour, pour ainsi dire, la vérité en question, ce que nous appelons *inférer*, & qui ne consiste en autre chose que dans la perception de la liaison qui est entre les idées dans chaque degré de la déduction, par où l'esprit vient à découvrir la convenance ou la disconvenance certaine de deux idées, comme dans la démonstration où il parvient à la connoissance, ou bien à voir simplement leur connexion probable, auquel cas il donne ou retient son consentement, comme dans l'opinion. Le sentiment & l'intuition ne s'étendent pas fort loin. La plus grande partie de notre connoissance dépend des déductions & d'idées moyennes ; & dans les cas où, au lieu de connoissance, nous sommes obligés de nous contenter d'un simple assentiment, & CHAP. XVII.

CHAP. XVII. de recevoir des propofitions pour véritables fans être certains qu'elles le foient, nous avons befoin de découvrir, d'examiner, & de comparer les fondements de leur probabilité. Dans ces deux cas, la faculté qui trouve & applique comme il faut les moyens néceffaires pour découvrir la certitude dans l'un, & la probabilité dans l'autre, c'eft ce que nous appelons *raifon*. Car comme la raifon apperçoit la connexion néceffaire & indubitable que toutes les idées ou preuves ont l'une avec l'autre dans chaque degré d'une démonftration qui produit la connoiffance; elle apperçoit auffi la connexion probable que toutes les idées ou preuves ont l'une avec l'autre dans chaque degré d'un difcours auquel elle juge qu'on doit donner fon affentiment; ce qui eft le plus bas de ce qui peut être véritablement appelé *raifon*. Car lorfque l'efprit n'apperçoit pas cette connexion probable, & qu'il ne voit pas s'il y a une telle connexion ou non, en ce cas-là les opinions des hommes ne font pas des productions du jugement ou de la raifon, mais des effets du hafard, des penfées d'un efprit flottant qui embraffe les chofes fortuitement, fans choix & fans regle.

Ses quatre parties. §. 3. De forte que nous pouvons fort bien confidérer dans la raifon ces quatre degrés: le premier & le plus important confifte à découvrir des preuves: le fecond à les ranger réguliérement, & dans un ordre clair & convenable qui faffe voir

nettement & facilement la connexion & la force de ces preuves : le troisieme, à appercevoir leur connexion dans chaque partie de la déduction ; & le quatrieme, à tirer une juste conclusion du tout On peut observer ces différents degrés dans toute démonstration mathématique ; car autre chose est d'appercevoir la connexion de chaque partie, à mesure que la démonstration est faite par une autre personne, & autre chose d'appercevoir la dépendance que la conclusion a avec toutes les parties de la démonstration : autre chose est encore de faire voir une démonstration par soi-même d'une maniere claire & distincte ; & enfin une chose différente de ces trois-là, c'est d'avoir trouvé le premier ces idées moyennes ou ces preuves dont la démonstration est composée. CHAP. XVII.

Le syllogisme n'est pas le grand instrument de la raison.

§. 4. Il y a encore une chose à considérer sur le sujet de la raison que je voudrois bien qu'on prît la peine d'examiner : c'est *si le syllogisme est*, comme on croit généralement, *le grand instrument de la raison, & le meilleur moyen de mettre cette faculté en exercice.* Pour moi, j'en doute, & voici pourquoi.

Premiérement, à cause que le syllogisme n'aide la raison que dans l'une des quatre parties dont je viens de parler ; c'est-à-dire, pour montrer la connexion des preuves dans un seul exemple, & non au-delà. Mais en cela même il n'est pas d'un grand usage, puisque l'esprit peut appercevoir une telle connexion où elle

CHAP. XVII. est réellement, aussi facilement, & peut-être mieux sans le secours du syllogisme, que par son entremise.

Si nous faisons réflexion sur les actions de notre esprit, nous trouverons que nous raisonnons mieux & plus clairement lorsque nous observons seulement la connexion des preuves, sans réduire nos pensées à aucune regle ou forme syllogistique. Aussi voyons-nous qu'il y a quantité de gens qui raisonnent d'une maniere fort nette & fort juste, quoi qu'ils ne sachent point faire de syllogisme en forme. Quiconque prendra la peine de considerer la plus grande partie de l'*Asie* & de l'*Amérique*, y trouvera des hommes qui raisonnent peut-être aussi subtilement que lui, mais qui n'ont pourtant jamais ouï-parler de syllogisme, & qui ne sauroient réduire aucun argument à ces sortes de formes; & je doute que personne s'avise presque jamais de faire un syllogisme en raisonnant en lui-même. A la vérité, les syllogismes peuvent servir quelquefois à découvrir une fausseté cachée sous l'éclat brillant d'une figure de rhétorique, & adroitement enveloppée dans une période harmonieuse, qui remplit agréablement l'oreille; ils peuvent, dis-je, servir à faire paroître un raisonnement absurde dans sa difformité naturelle, en le dépouillant du faux éclat dont il est couvert, & de la beauté de l'expression qui en impose d'abord à l'esprit. Mais la foiblesse ou la fausseté d'un tel discours ne se montre, par le moyen de

la forme artificielle qu'on lui donne, qu'à ceux qui ont étudié à fond les *modes* & les *figures* du syllogisme, & qui ont si bien examiné les differentes maniéres selon lesquelles trois propositions peuvent être jointes ensemble, qu'ils connoissent laquelle produit certainement une juste conclusion, & laquelle ne sauroit le faire, & sur quels fondements cela arrive. Je conviens que ceux qui ont étudié les regles du syllogisme jusqu'à voir la raison pourquoi en trois propositions jointes ensemble dans une certaine forme, la conclusion sera certainement juste, & pourquoi elle ne le sera pas certainement dans une autre; je conviens, dis-je, que ces gens-là sont certains de la conclusion qu'ils déduisent des *prémisses* selon les modes & les figures qu'on a établies dans les écoles. Mais pour ceux qui n'ont pas pénétré si avant dans les fondements de ces formes, ils ne sont point assurés en vertu d'un argument syllogistique, que la conclusion découle certainement des prémisses. Ils le supposent seulement ainsi par une foi implicite qu'ils ont pour leurs maîtres & par une confiance qu'ils mettent dans ces formes d'argumentation. Or si parmi tous les hommes ceux-là sont en fort petit nombre qui peuvent faire un syllogisme, en comparaison de ceux qui ne sauroient le faire; & si entre ce petit nombre qui ont appris la logique, il n'y en a que trèspeu qui fassent autre chose que croire que les syllogismes réduits aux *modes* &

CHAP. XVII.

CHAP. XVII.

aux *figures* établies, sont concluants, sans connoître certainement qu'ils le soient; cela, dis je, étant supposé, si le syllogisme doit être pris pour le seul véritable instrument de la raison, & le seul moyen de parvenir à la connoissance, il s'ensuivra qu'avant *Aristote* il n'y avoit personne qui connût ou qui pût connoître quoique ce soit par raison; & que depuis l'invention du syllogisme il n'y a pas un homme entre dix mille qui jouisse de cet avantage.

Mais Dieu n'a pas été si peu libéral de ses faveurs envers les hommes, que se contentant d'en faire des créatures à deux jambes, il ait laissé à *Aristote* le soin de les rendre créatures raisonnables, je veux dire ce petit nombre qu'il pourroit engager à examiner de telle maniere les fondements du syllogisme, qu'ils vissent qu'entre plus de soixante manieres dont trois propositions peuvent être rangées, il n'y en a qu'environ quatorze où l'on puisse être assuré que la conclusion est juste, & sur quel fondement la conclusion est certaine dans ce petit nombre des syllogismes & non dans les autres. Dieu a eu beaucoup plus de bonté pour les hommes. Il leur a donné un esprit capable de raisonner, sans qu'ils ayent besoin d'apprendre les formes du syllogisme. Ce n'est point, dis-je, par les regles du syllogisme que l'esprit humain apprend à raisonner. Il a une faculté naturelle d'appercevoir la convenance ou la disconvenance de ses idées, & il peut les

mettre en bon ordre sans toutes ces répétitions embarrassantes. Je ne dis point ceci pour rabbaisser en aucune maniere *Aristote*, que je regarde comme un des plus grands hommes de l'antiquité, que peu ont égalé en étendue, en subtilité, en pénétration d'esprit, & par la force du jugement, & qui en cela même qu'il a inventé ce petit systême des formes de l'argumentation, par où l'on peut faire voir que la conclusion d'un syllogisme est juste & bien fondée, a rendu un grand service aux savants contre ceux qui n'avoient pas honte de nier tout; & je conviens sans peine que tous les bons raisonnements peuvent être réduits à ces formes syllogistiques. Mais cependant je crois pouvoir dire avec vérité, & sans rabbaisser *Aristote*, que ces formes d'argumentation ne sont ni le seul ni le meilleur moyen de raisonner, pour amener à la connoissance de la vérité ceux qui desirent de la trouver, & qui souhaitent de faire le meilleur usage qu'ils peuvent de leur raison pour parvenir à cette connoissance. Et il est visible qu'*Aristote* lui-même trouva que certaines formes étoient concluantes, & que d'autres ne l'étoient pas, non par le moyen des formes même, mais par la voie originale de la connoissance, c'est-à-dire, par la convenance manifeste des idées. Dites à une dame de campagne que le vent est sud-ouest, & le temps couvert & tourné à la pluye; elle comprendra sans peine qu'il n'est pas sûr

CHAP. XVII pour elle de sortir, par un tel jour, legérement vêtue, après avoir eu la fievre; elle voit nettement la liaison de toutes ces choses, *vent sud-ouest*, *nuages*, *pluye*, *humidité*, *prendre froid*, *rechute & danger de mort*, sans les lier ensemble par une chaîne artificielle & embarrassante de divers syllogismes qui ne servent qu'à embrouiller & retarder l'esprit, qui sans leur secours va plus vîte & plus nettement d'une partie à l'autre; de sorte que la probabilité que cette personne apperçoit aisément dans les choses même ainsi placées dans leur ordre naturel, se seroit tout-à-fait perdue à son égard, si cet argument étoit traité savamment & réduit aux formes du syllogisme. Car cela confond très-souvent la connexion des idées; & je crois que chacun reconnoîtra sans peine dans les démonstrations mathématiques, que la connoissance qu'on acquiert par cet ordre naturel, paroît plutôt & plus clairement sans le secours d'aucun syllogisme.

L'acte de la faculté raisonnable qu'on regarde comme le plus considérable est celui d'*inférer*; & il l'est effectivement lorsque la conséquence est bien tirée. Mais l'esprit est si fort porté à tirer des conséquences, soit par le violent desir qu'il a d'étendre ses connoissances, ou par un grand penchant qui l'entraîne à favoriser les sentiments dont il a été une fois imbu, que souvent il se hâte trop d'inférer, avant que d'avoir apperçu la connexion

des idées qui doivent lier enſemble les deux extrêmes. CHAP. XVII.

Inférer n'eſt autre choſe que déduire une propoſition comme véritable, en vertu d'une propoſition qu'on a déjà avancée comme véritable ; c'eſt-à-dire, voir ou ſuppoſer une connexion de certaines idées moyennes qui montrent la connexion de deux idées dont eſt composée la propoſition inférée. Par exemple, ſuppoſons qu'on avance cette propoſition, *Les hommes ſeront punis dans l'autre monde* ; & que de-là on veuille en inférer cette autre, *Donc les hommes peuvent ſe déterminer eux-mêmes* : la queſtion eſt préſentement de ſavoir ſi l'eſprit a bien ou mal fait cette *inférence*. S'il l'a faite en trouvant des idées moyennes, & en conſidérant leur connexion dans leur véritable ordre, il s'eſt conduit raiſonnablement, & a tiré une juſte conſéquence. S'il l'a faite ſans une telle vûe, bien loin d'avoir tiré une conſéquence ſolide & fondée en raiſon, il a montré ſeulement le deſir qu'il avoit qu'elle le fût, ou qu'on la reçût en cette qualité. Mais ce n'eſt pas le ſyllogiſme qui dans l'un ni l'autre de ces cas découvre ces idées ou fait voir leur connexion ; car il faut que l'eſprit les ait trouvées, & qu'il ait apperçu la connexion de chacune d'elles avant qu'il puiſſe s'en ſervir raiſonnablement à former des ſyllogiſmes ; à moins qu'on ne diſe, que toute idée qui ſe préſente à l'eſprit peut aſſez bien entrer

dans un syllogisme sans qu'il soit nécessaire de considérer quelle liaison elle a avec les deux autres ; & qu'elle peut servir à tout hasard de *terme moyen* pour prouver quelque conclusion que ce soit. C'est ce que personne ne dira jamais, parce que c'est en vertu de la convenance qu'on apperçoit entre une idée moyenne & les deux extrêmes, qu'on conclut que les extrêmes conviennent entr'eux ; d'où il s'ensuit que chaque idée moyenne doit être telle que dans toute la chaîne elle ait une connexion visible avec les deux idées entre lesquelles elle est placée, sans quoi la conclusion ne peut être déduite par son entremise. Car partout où un anneau de cette chaîne vient à se détacher & à n'avoir aucune liaison avec le reste, dès-là il perd toute sa force, & ne peut plus contribuer à attirer, ou *inférer* quoique ce soit. Ainsi, dans l'exemple que je viens de proposer, quelle autre chose montre la force, & par conséquent la justesse de la conséquence, que la vûe de la connexion de toutes les idées moyennes qui attirent la conclusion ou la proposition inférée, comme, *Les hommes seront punis* —— *Dieu celui qui punit* —— *la punition juste* —— *Le puni coupable* —— *Il auroit pu faire autrement* —— *Liberté* —— *Puissance de se déterminer soi-même ?* Par cette visible enchaînure d'idées, ainsi jointes ensemble tout de suite, en sorte que chaque idée

moyenne s'accorde de chaque côté, avec deux idées entre lesquelles elle est immédiatement placée, les idées d'*hommes*, & de *puissance de se déterminer soi-même*, paroissent jointes ensemble ; c'est-à-dire que, cette proposition, *Les hommes peuvent se déterminer eux-mêmes*, est attirée ou inférée par celle-ci, Qu'*ils seront punis dans l'autre monde*. Car par-là l'esprit voyant la connexion qu'il y a entre l'idée de la *punition des hommes dans l'autre monde* ; & l'idée de *Dieu qui punit* ; entre *Dieu qui punit* & *la justice de la punition* ; entre *la justice de la punition* & *la coulpe* ; entre *la coulpe* & *la puissance de faire autrement ;* entre *la puissance de faire autrement* & *la liberté*, entre *la liberté* & *la puissance de se déterminer soi-même* ; l'esprit, dis-je, apperçevant la liaison que toutes ces idées ont l'une avec l'autre, voit par même moyen la connexion qu'il y a entre *les hommes* & *la puissance de se déterminer soi-même*.

Je demande présentement si la connexion des extrêmes ne se voit pas plus clairement dans cette disposition simple & naturelle, que dans des répétitions perplexes & embrouillées de cinq ou six syllogismes. On doit me pardonner le terme d'*embrouillé*, jusqu'à ce que quelqu'un ayant réduit ces idées en autant de syllogismes, ose assurer que ces idées sont moins embrouillées, & que leur connexion est plus visible lorsqu'elles sont ainsi transposées, répétées, & enchassées dans ces formes artificielles, que lors-

CHAP. XVII

qu'elles sont présentes à l'esprit dans cet ordre court, simple & naturel, dans lequel on vient de les proposer, où chacun peut les voir, & selon lequel elles doivent être vues avant qu'elles puissent former une chaîne de syllogismes. Car l'ordre naturel des idées, qui servent à lier d'autres idées, doit régler l'ordre des syllogismes; de sorte qu'un homme doit voir la connexion que chaque idée moyenne a avec celles qu'il joint ensemble avant qu'il puisse s'en servir avec raison à former un syllogisme. Et quand tous ces syllogismes sont faits, ceux qui sont logiciens & ceux qui ne le sont pas, ne voyent pas mieux qu'auparavant la force de l'argumentation, c'est-à-dire, la connexion des extrêmes. Car ceux qui ne sont pas logiciens de profession ignorant les véritables formes du syllogisme aussi bien que les fondements de ces formes, ne sauroient connoître si les syllogismes sont réguliers ou non, dans des *Modes* & des *Figures* qui concluent juste; & ainsi ils ne sont point aidés; car les formes selon lesquelles on range ces idées, & d'ailleurs l'ordre naturel dans lequel l'esprit pourroit juger de leurs connexions respectives étant troublé par ces formes syllogistiques, il arrive de-là que la conséquence est beaucoup plus incertaine, que sans leur entremise. Et pour ce qui est des logiciens eux-mêmes, ils voyent la connexion que chaque idée moyenne a avec celles entre lesquelles elle est pla-

cée (d'où dépend toute la force de la conséquence ;) ils la voyent, dis-je, tout aussi-bien avant qu'après que le syllogisme est fait : ou bien ils ne la voyent point du tout. Car un syllogisme ne contribue en rien à montrer ou à fortifier la connexion de deux idées jointes immédiatement ensemble ; il montre seulement par la connexion qui a été déjà découverte entr'elles, comment les extrêmes sont liés l'un à l'autre. Mais s'agit-il de savoir quelle connexion une idée moyenne a avec aucun des extrêmes dans ce syllogisme, c'est ce que nul syllogisme ne montre, ni ne peut jamais montrer. C'est l'esprit seulement qui apperçoit ou qui peut appercevoir ces idées placées aussi dans une espece de *juxta-position*, & cela par sa propre vue qui ne reçoit absolument aucun secours ni aucune lumiere de la forme syllogistique qu'on leur donne. Cette forme sert seulement à montrer que, si l'idée moyenne convient avec celles auxquelles elle est immédiatement appliquée de deux côtés, les deux idées éloignées, ou, comme parlent les logiciens, les *extrêmes* conviennent certainement ensemble, & par conséquent la liaison immédiate que chaque idée a avec celle à laquelle elle est appliquée de deux côtés d'où dépend toute la force du raisonnement, paroît aussi bien avant qu'après la construction du syllogisme ; ou bien celui qui forme le syllogisme ne la verra jamais. Cette connexion d'idées

CHAP. XVII. ne se voit, comme nous avons déja dit; que par la faculté perceptive de l'esprit qui les découvre jointes ensemble dans une espece de *juxta-position*, & cela lorsque les deux idées sont jointes ensemble dans une proposition, soit que cette proposition constitue ou non la majeure ou la mineure d'un syllogisme.

A quoi sert donc le syllogisme ? Je réponds, qu'il est principalement d'usage dans les écoles, où l'on n'a pas honte de nier la convenance des idées qui conviennent visiblement ensemble; ou bien hors des écoles à l'égard de ceux qui, à l'occasion & à l'exemple de ce que les doctes n'ont pas honte de faire, ont appris aussi à nier sans pudeur la connexion des idées qu'ils ne peuvent s'empêcher de voir eux-mêmes. Pour celui qui cherche sincérement la vérité & qui n'a d'autre but que de la trouver, il n'a aucun besoin de ces formes syllogistiques pour être forcé à reconnoître la conséquence dont la vérité & la justesse paroissent bien mieux en mettant les idées dans un ordre simple & naturel. De-là vient que les hommes ne font jamais des syllogismes en eux-mêmes, lorsqu'ils cherchent la vérité, ou qu'ils l'enseignent à des gens qui desirent sincérement de la connoître; parce qu'avant que de pouvoir mettre leurs pensées en forme syllogistique, il faut qu'ils voyent la connexion qui est entre l'idée moyenne & les deux autres idées entre lesquelles elle est placée

& auxquelles elle eſt appliquée pour faire voir leur convenance ; & lorſqu'ils voyent une fois cela, ils voyent ſi la conſéquence eſt bonne ou mauvaiſe & par conſéquent le ſyllogiſme vient trop tard pour l'établir. Car, pour me ſervir encore de l'exemple qui a été propoſé ci deſſus, je demande ſi l'eſprit venant à conſidérer l'idée de *Juſtice*, placée comme une idée moyenne entre la punition des hommes & la coulpe de celui qui eſt puni, (l'idée que l'eſprit ne peut employer comme un *terme moyen* avant qu'il l'ait conſidérée dans ce rapport ;) je demande ſi dès-lors il ne voit pas la force & la validité de la conſéquence, auſſi clairement que lorſqu'on forme un ſyllogiſme de ces idées ? Et pour faire voir la même choſe dans un exemple tout-à-fait ſimple & aiſé à comprendre, ſuppoſons que le mot *animal* ſoit l'idée moyenne, ou, comme on parle dans les écoles, le *terme moyen* que l'eſprit emploie pour montrer la connexion d'*homo* & de *vivens*, je demande ſi l'eſprit ne voit pas cette liaiſon auſſi promptement & auſſi nettement lorſque l'idée qui lie ces deux termes eſt placée au milieu dans cet arrangement ſimple & naturel, *Homo*——*Animal*——*Vivens*, que dans cet autre plus embarraſſé, *Animal* ——*Vivens*——*Homo*——*Animal* ; ce qui eſt la poſition qu'on donne à ces idées dans un ſyllogiſme, pour faire voir la connexion qui eſt entre *homo* & *vivens* par l'intervention du mot *animal*,

CHAP. XVII.

On croit à la vérité que le syllogisme est nécessaire à ceux-mêmes qui aiment sincérement la vérité, pour leur faire voir les sophismes qui sont souvent cachés sous des discours fleuris, pointillés ou embrouillés. Mais on se trompe en cela, comme nous verrons sans peine si nous considérons que la raison pourquoi ces sortes de discours vagues & sans liaison, qui ne sont pleins que d'une vaine rhétorique, imposent quelquefois à des gens qui aiment sincérement la vérité; c'est que leur imagination étant frappée par quelques métaphores vives & brillantes, ils négligent d'examiner quelles sont les véritables idées d'où dépend la conséquence du discours; ou bien éblouis de l'éclat de ces figures ils ont de la peine à découvrir ces idées. Mais pour leur faire voir la foiblesse de ces sortes de raisonnements, il ne faut que les dépouiller des idées superflues qui mêlées & confondues avec celles d'où depend la connoissance semblent faire voir une connexion où il n'y en a aucune, ou qui du moins empêchent qu'on ne découvre qu'il n'y a point de connexion; après quoi il faut placer dans leur ordre naturel ces idées nues d'où dépend la force de l'argumentation; & l'esprit venant à les considérer en elles-mêmes dans une telle position, voit bientôt quelle connexion elles ont entr'elles, & peut par ce moyen juger de la consé-

quence sans avoir besoin du secours d'aucun syllogisme.

Je conviens qu'en de tels cas on se sert communément des *modes* & des *figures*, comme si la découverte de *l'incohérence* de ces sortes de discours étoit entiérement due à la forme syllogistique. J'ai été moi-même dans ce sentiment, jusqu'à ce qu'après un plus sévére examen j'ai trouvé qu'en rangeant les moyennes toutes nues dans leur ordre naturel, on voit mieux *l'incohérence* de l'argumentation que par le moyen d'un syllogisme : non-seulement à cause que cette premiere méthode expose immédiatement à l'esprit chaque anneau de la chaîne dans sa véritable place, par où l'on en voit mieux la liaison, mais aussi parce que le syllogisme ne montre l'incohérence qu'à ceux qui entendent parfaitement les formes syllogistiques & les fondements sur lesquels elles sont établies, & ces personnes ne sont pas un entre mille : au lieu que l'arrangement naturel des idées, d'où dépend la conséquence d'un raisonnement, suffit pour faire voir à tout homme le défaut de connexion dans ce raisonnement & l'absurdité de la conséquence, soit qu'il soit logicien ou non, pourvû qu'il entende les termes & qu'il ait la faculté d'appercevoir la convenance ou la disconvenance de ces idées, sans laquelle faculté il ne pourroit jamais reconnoître la force ou la foiblesse, la *cohérence* ou

CHAP. XVII.

*l'incohérence* d'un discours par l'entremise ou sans le secours du syllogisme.

Ainsi, j'ai connu un homme à qui les régles du syllogisme étoient entiérement inconnues, qui appercevoit d'abord la foiblesse & les faux raisonnements d'un long discours, artificieux & plausible, auquel d'autres gens exercés à toutes les finesses de la logique se sont laissé attraper; & je crois qu'il y aura peu de mes lecteurs qui ne connoissent de telles personnes. Et en effet si cela n'étoit ainsi, les disputes qui s'élevent dans les conseils de la plupart des princes, & les affaires qui se traitent dans les assemblées publiques seroient en danger d'être mal ménagées, puisque ceux qui ont le plus d'autorité & qui d'ordinaire contribuent le plus aux décisions qu'on y prend, ne sont pas toujours des gens qui aient eu le bonheur d'être parfaitement instruits dans l'art de faire des syllogismes en forme. Que si le syllogisme étoit le seul, ou même le plus sûr moyen de découvrir les faussetés d'un discours artificieux, je ne crois pas que l'erreur & la fausseté soient si fort du goût de tout le genre-humain & particulierement des princes dans des matieres qui intéressent leur couronne & leur dignité, que par-tout ils eussent voulu négliger de faire rentrer le syllogisme dans des discussions importantes, ou regardé comme une chose si ridicule de s'en servir dans des affaires de conséquence : preuve évidente à mon égard

égard que les gens de bon ſens & d'un eſprit ſolide & pénétrant, qui n'ayant pas le loiſir de perdre le temps à diſputer, devoient agir ſelon le réſultat de leurs déciſions & ſouvent payer leurs mépriſes de leur vie ou de leurs biens, ont trouvé que ces formes ſcholaſtiques n'étoient pas d'un grand uſage pour découvrir la vérité ou la fauſſeté d'un raiſonnement, l'une & l'autre pouvant être montrées ſans leur entremiſe, & d'une maniere beaucoup plus ſenſible à quiconque ne refuſeroit pas de voir ce qui ſeroit expoſé viſiblement à ſes yeux.

En ſecond lieu, une autre raiſon qui me fait douter que le ſyllogiſme ſoit le véritable inſtrument de la raiſon dans la découverte de la vérité, c'eſt que de quelqu'uſage qu'on ait jamais prétendu que les modes & les figures puſſent être, pour découvrir la *fallace* d'un argument (ce qui a été examiné ci-deſſus) il ſe trouve dans le fond que ces formes Scholaſtiques qu'on donne au diſcours, ne ſont pas moins ſujettes à tromper l'eſprit que des manieres d'argumenter plus ſimples; ſur quoi j'en appelle à l'expérience, qui a toujours fait voir que ces méthodes artificielles étoient plus propres à ſurprendre & à embrouiller l'eſprit qu'à l'inſtruire & à l'éclairer. De-là vient que les gens qui ſont battus & réduits au ſilence par cette méthode ſcholaſtique, ſont rarement ou plutôt ne ſont jamais convaincus & attirés par-là dans le parti du

CHAP. XVII. vainqueur. Ils reconnoissent peut-être que leur adversaire est plus adroit dans la dispute ; mais ils ne laissent pas d'être persuadés de la justice de leur propre cause ; & tout vaincus qu'ils sont, ils se retirent avec la même opinion qu'ils avoient auparavant ; ce qu'ils ne pourroient faire, si cette maniere d'argumenter portoit la lumiere & la conviction avec elle, en sorte qu'elle fît voir aux hommes où est la vérité. Aussi a-t-on regardé le syllogisme comme plus propre à faire obtenir la victoire dans la dispute, qu'à découvrir ou à confirmer la vérité dans les recherches sinceres qu'on en peut faire. Et s'il est certain, comme on n'en peut douter, qu'on puisse envelopper des raisonnements fallacieux dans des syllogismes, il faut que la *fallace* puisse être découverte par quelqu'autre moyen que par celui du syllogisme.

J'ai vu par expérience, que, lorsqu'on ne reconnoît pas dans une chose tous les usages que certaines gens ont été accoûtumés de lui attribuer, ils s'écrient d'abord que je voudrois qu'on en négligeât entiérement l'usage. Mais pour prévenir des imputations si injustes & si destituées de fondement, je leur déclare ici que je ne suis point d'avis qu'on se prive d'aucun moyen capable d'aider l'entendement dans l'acquisition de la connoissance ; & si des personnes stylées & accoûtumées aux formes syllogistiques les trouvent propres à aider leur raison dans la découverte de

la vérité, je crois qu'ils doivent s'en servir. Tout ce que j'ai en vue dans ce que je viens de dire du syllogisme, c'est de leur prouver qu'ils ne devroient pas donner plus de poids à ces formes qu'elles n'en méritent, ni se figurer que, sans leurs secours, les hommes ne font aucun usage, ou du moins, qu'ils ne font pas un usage si parfait de leur faculté de raisonner. Il y a des yeux qui ont besoin de lunettes pour voir clairement & distinctement les objets; mais ceux qui s'en servent, ne doivent pas dire à cause de cela que personne ne peut bien voir sans lunettes. On aura raison de juger de ceux qui en usent ainsi, qu'ils veulent un peu trop rabbaisser la nature en faveur d'un art auquel ils sont peut-être redevables. Lorsque la raison est ferme & accoûtumée à s'exercer, elle voit plus promptement & plus nettement par sa propre pénétration sans le secours du syllogisme, que par son entremise. Mais si l'usage de cette espece de lunettes a si fort offusqué la vue d'un logicien, qu'il ne puisse voir, sans leur secours, les conséquences ou les inconséquences d'un raisonnement, je ne suis pas si déraisonnable pour le blâmer de ce qu'il s'en sert. Chacun connoît mieux qu'aucune autre personne ce qui convient le mieux à sa vue: mais qu'il ne conclue pas de là que tous ceux qui n'emploient pas justement les mêmes secours qu'il trouve lui être nécessaires, sont dans les ténèbres.

CHAP. XVII.

Le Syllogisme n'est pas d'un grand secours dans la démonstration, moins encore dans les probabilités

§. 5. Mais quel que soit l'usage du syllogisme dans ce qui regarde la connoissance, je crois pouvoir dire avec vérité qu'*il est beaucoup moins utile, ou plutôt qu'il n'est absolument d'aucun usage dans les probabilités*; car, l'assentiment devant être déterminé dans les choses probables par le plus grand poids des preuves, après qu'on les a dûment examinées de part & d'autre dans toutes leurs circonstances, rien n'est moins propre à aider l'esprit dans cet examen que le syllogisme, qui, muni d'une seule probabilité ou d'un seul argument *topique*, se donne carriere, & pousse cet argument dans ses derniers confins; jusqu'à ce qu'il ait entraîné l'esprit hors de la vue de la chose en question; de sorte que le forçant, pour ainsi dire, à la faveur de quelque difficulté éloignée, il le tient là fortement attaché, & peut être même embrouillé & entrelassé dans une chaîne de syllogismes, sans lui donner la liberté de considérer de quel côté se trouve la plus grande probabilité, après que toutes ont été duement examinées; tant s'en faut qu'il fournisse les secours capables de s'en instruire.

Il ne sert point à augmenter nos connoissances, mais à chamailler avec celles que nous avons déjà.

§. 6. Qu'on suppose enfin, si l'on veut, que le syllogisme est de quelque secours pour convaincre les hommes de leurs erreurs ou de leurs méprises, comme on peut le dire peut-être, quoique je n'aye encore vu personne qui ait été forcé par le syllogisme à quitter ses opinions, il est du moins certain que le syllogisme n'est

d'aucun usage à notre raison dans cette partie qui consiste à *trouver des preuves & à faire de nouvelles découvertes*, laquelle si elle n'est pas la qualité la plus parfaite de l'esprit, est sans contredit sa plus pénible fonction, & celle dont nous tirons le plus d'utilité. Les regles du syllogisme ne servent en aucune maniere à fournir à l'esprit des idées moyennes qui puissent montrer la connexion de celles qui sont éloignées. Cette méthode de raisonner ne découvre point de nouvelles preuves; c'est seulement l'art d'arranger celles que nous avons déjà. La quarente-septiéme proposition du premier livre d'*Euclide* est très-véritable, mais je ne crois pas que la découverte en soit dûe à aucunes regles de la logique ordinaire. Un homme *connoît* premierement, & il est ensuite capable de prouver en forme syllogistique; de sorte que le syllogisme vient après la connoissance. & alors on n'en a que fort peu, ou point du tout de besoin. Mais c'est principalement par la découverte des idées qui montrent la connexion de celles qui sont éloignées, que le fonds des connoissances s'augmente, & que les arts & les sciences utiles se perfectionnent. Le syllogisme n'est tout au plus que l'art de faire valoir, en disputant, le peu de connoissance que nous avons, sans y rien ajouter; de sorte qu'un homme qui emploieroit entiérement sa raison de cette maniere, n'en feroit pas un meilleur usage que celui qui, ayant tiré quelques

CHAP. XVII. lingots de fer des entrailles de la terre, n'en feroit forger que des épées qu'il mettroit entre les mains de ses valets pour se battre & se tuer les uns les autres. Si le roi d'Espagne eut employé de cette maniere le fer qu'il avoit dans son royaume & les mains de son peuple, il n'auroit pu tirer de la terre qu'une très-petite quantité de ces trésors qui avoient été cachés si long-temps dans les mines de l'*Amérique*. De même je suis tenté de croire, que quiconque consumera toute la force de sa raison à mettre des arguments en forme, ne pénétrera pas fort avant dans ce fonds de connoissances qui reste encore caché dans les secrets recoins de la nature, & vers où je m'imagine que le pur bon sens, dans sa simplicité naturelle, est beaucoup plus propre à nous tracer un chemin, pour augmenter par là le fonds des connoissances humaines, que cette réduction du raisonnement aux *modes* & aux *figures*, dont on donne des regles si précises dans les écoles.

§. 7. Je m'imagine pourtant qu'on peut trouver des voies d'aider la raison dans cette partie qui est d'un si grand usage; & ce qui m'encourage à le dire, c'est le judicieux *Hooker* qui parle ainsi dans son livre intitulé, *La Police Ecclésiastique*, liv. I. §. 6. *Si l'on pouvoit fournir les vrais secours du savoir & de l'art de raisonner, (car je ne ferai pas difficulté de dire que dans ce siecle qui passe pour éclairé, on ne les*

*connoît pas beaucoup, & qu'en général on ne s'en met pas fort en peine) il y auroit sans doute presqu'autant de différence par rapport à la solidité du jugement entre les hommes qui s'en serviroient & ce que les hommes sont présentement, qu'entre les hommes d'à présent & des imbécilles.* Je ne prétends pas avoir trouvé ou découvert aucun de ces *vrais secours de l'art*, dont parle ce grand homme qui avoit l'esprit si pénétrant, mais il est visible que le syllogisme & la logique qui est présentement en usage, & qu'on connoissoit aussi-bien de son temps qu'aujourd'hui, ne peuvent être du nombre de ceux qu'il avoit dans l'esprit. C'est assez pour moi si, dans un discours qui est peut-être un peu éloigné du chemin battu, qui n'a point été emprunté d'ailleurs, & qui à mon égard est assurément tout-à-fait nouveau, je donne occasion à d'autres de s'appliquer à faire de nouvelles découvertes & à chercher en eux-mêmes ces *vrais secours de l'art*; que je crains bien que ceux qui se soumettent servilement aux décisions d'autrui, ne pourront jamais trouver, car les chemins battus conduisent cette espece de *bétail* (c'est ainsi qu'un judicieux * Romain les a nommés) dont toutes les pensées ne tendent qu'à l'imitation, non où il faut aller mais où l'on va, *non quò eundum est, sed quò itur.* Mais j'ose dire qu'il y a dans ce siecle quelques personnes d'une telle force de jugement & d'une si grande étendue d'esprit, qu'ils pourroient tracer pour l'avan-

CHAP. XVII.

* *Horace* Epist. lib. I. Epist. 19. *O Imitatores servum pecus.*

CHAP. XVII. cement de la connoiſſance des chemins nouveaux & qui n'ont point encore été découverts, s'ils vouloient prendre la peine de tourner leurs penſées de ce côté-là.

Nous raiſonnons ſur des choſes particulieres.

§. 8. Après avoir eu occaſion de parler dans cet endroit du ſyllogiſme en général & de ſes uſages dans le raiſonnement & pour la perfection de nos connoiſſances, il ne ſera pas hors de propos, avant que de quitter cette matiere, de prendre connoiſſance d'une mépriſe viſible qu'on commet dans les regles du ſyllogiſme; C'eſt *que nul raiſonnement ſyllogiſtique ne peut être juſte & concluant, s'il ne contient au moins une propoſition générale:* comme ſi nous ne pouvions point raiſonner & avoir des connoiſſances ſur des choſes particulieres; au lieu que dans le fond on trouvera, tout bien conſidéré, qu'il n'y a que les choſes particulieres qui ſoient l'objet immédiat de tous nos raiſonnements & de toutes nos connoiſſances. Le raiſonnement & la connoiſſance de chaque homme ne roule que ſur les idées qui exiſtent dans ſon eſprit, deſquelles chacun n'eſt effectivement qu'une exiſtence particuliere; & d'autres choſes ne deviennent l'objet de nos connoiſſances & de nos raiſonnements qu'entant qu'elles ſont conformes à ces idées particulieres que nous avons dans l'eſprit. De ſorte que la perception de la convenance ou de la diſconvenance de nos idées particulieres eſt le fonds & le total de notre connoiſſance. L'univerſalité n'eſt qu'un accident à ſon égard, & con-

ſiſte uniquement en ce que les idées particulieres qui en font le ſujet, ſont telles que plus d'une choſe particuliere peut leur être conforme & être repréſentée par elles. Mais la perception de la convenance ou de la diſconvenance de deux idées, & par conſéquent notre connoiſſance eſt également claire & certaine, ſoit que l'une d'elles ou toutes deux ſoient capables de repréſenter plus d'un être réelle ou non, ou que nulle d'elles ne le ſoit. Une autre choſe que je prends la liberté de propoſer ſur le ſyllogiſme, avant que de finir cet article, c'eſt ſi l'on n'auroit pas ſujet d'examiner ſi la forme qu'on donne préſentement au ſyllogiſme eſt telle qu'elle doit être raiſonnablement. Car le *terme moyen* étant deſtiné à joindre les extrêmes, c'eſt-à-dire, les idées moyennes, pour faire voir par ſon entremiſe la convenance ou la diſconvenance des deux idées en queſtion, la poſition du terme moyen ne ſeroit-elle pas plus naturelle, & ne montreroit-elle pas mieux & d'une maniere plus claire la convenance ou la diſconvenance des extrêmes, s'il étoit placé au milieu entre-deux ? Ce qu'on pourroit faire ſans peine en tranſpoſant les propoſitions & en faiſant que le terme moyen fût l'attribut du premier & le ſujet du ſecond, comme dans ces deux exemples ;

CHAP. XVII.

*Omnis homo est animal,*
*Omne animal est vivens,*
*Ergo omnis homo est vivens.*



*Omne Corpus est extensum & solidum,*
*Nullum extensum & solidum est pura extensio,*
*Ergo Corpus non est pura extensio.*

Il n'est pas nécessaire que j'importune mon lecteur par des exemples de syllogismes dont la conclusion soit particuliere. La même raison autorise aussi bien cette forme à l'égard de ces derniers syllogismes, qu'à l'égard de ceux dont la conclusion est générale.

Pourquoi, la raison vient à nous manquer en certaines rencontres.

§. 9. Pour dire présentement un mot de l'étendue de notre raison, quoiqu'elle pénétre dans les abîmes de la mer & de la terre, qu'elle s'éleve jusqu'aux étoiles & nous conduise dans les vastes espaces & les appartements immenses de ce prodigieux édifice qu'on nomme l'*univers*, il s'en faut pourtant beaucoup qu'elle comprenne même l'étendue réelle des êtres corporels; & il y a bien des rencontres où elle vient à nous manquer.

I. Parce que les idées nous manquent.

Et premierement elle nous manque absolument par-tout où les idées nous manquent. Elle ne s'étend pas plus loin que

ces idées, & ne ſauroit le faire. C'eſt pourquoi part-tout où nous n'avons point d'idées, notre raiſonnement s'arrête, & nous nous trouvons au bout de nos comptes. Que ſi nous raiſonnons quelquefois ſur des mots qui n'emportent aucune idée, c'eſt uniquement ſur ces ſons que roulent nos raiſonnements, & non ſur aucune autre choſe.

II. Parce que nos idées ſont obſcures & imparfaites.

§. 10. En ſecond lieu, notre raiſon eſt ſouvent embarraſſée & hors de route à cauſe de l'obſcurité, de la confuſion, ou de l'imperfection des idées ſur leſquelles elle s'exerce; & c'eſt alors que nous nous trouvons embarraſſés dans des contradictions & des difficultés inſurmontables. Ainſi, parce que nous n'avons point d'idée parfaite de la plus petite extenſion de la matiere, ni de l'infinité, notre raiſon eſt à bout ſur le ſujet de la diviſibilité de la matiere; au lieu qu'ayant des idées parfaites, claires & diſtinctes du nombre, notre raiſon ne trouve dans les nombres aucune de ces difficultés inſurmontables, & ne tombe dans aucune contradiction ſur leur ſujet. Ainſi les idées que nous avons des opérations de notre eſprit & du commencement du mouvement ou de la penſée & de la maniere dont l'eſprit produit l'une & l'autre en nous; ces idées, dis-je, étant imparfaites, & celles que nous nous formons de l'opération de Dieu l'étant encore davantage, elles nous jettent dans de grandes difficultés ſur les agents créés,

CHAP. XVII. doués de liberté, desquelles la raison ne peut gueres se débarrasser.

III Parce que les idées moyennes nous manquent.

§. 11. En troisieme lieu, notre raison est souvent poussée à bout, parce qu'elle n'apperçoit pas les idées qui pourroient servir à lui montrer une convenance ou disconvenance certaine ou probable de deux autres idées; & dans ce point, les facultés de certains hommes l'emportent de beaucoup sur celles de quelques autres. Jusqu'à ce que l'*algébre*, ce grand instrument & cette preuve insigne de la sagacité de l'homme eût été découverte, les hommes regardoient avec étonnement plusieurs démonstrations des anciens mathématiciens, & pouvoient à peine s'empêcher de croire que la découverte de quelques-unes de ces preuves ne fût au-dessus des forces humaines.

IV. Parce que nous sommes imbus de faux principes.

§. 12. En quatrieme lieu, l'esprit venant à bâtir sur de faux principes, se trouve souvent engagé dans des absurdités & des difficultés insurmontables, dans de fâcheux défilés & de pures contradictions, sans savoir comment s'en tirer. Et dans ce cas, il est inutile d'implorer le secours de la raison, à moins que ce ne soit pour découvrir la fausseté & secouer le joug de ces principes. Bien loin que la raison éclaircisse les difficultés dans lesquelles un homme s'engage en s'appuyant sur de mauvais fondements, elle l'embrouille davantage, & le jette toûjours plus avant dans l'embarras.

§. 13. En cinquieme lieu, comme les idées obscures & imparfaites embrouillent souvent la raison sur le même fondement, il arrive souvent que dans les discours & dans les raisonnements des hommes, leur raison est confondue & poussée à bout par des mots équivoques & des signes douteux & incertains, lorsqu'ils ne sont pas exactement sur leurs gardes. Mais quand nous venons à tomber dans ces deux derniers égarements, c'est notre faute, & non celle de la raison. Cependant les conséquences n'en sont pas moins communes; & l'on voit par-tout les embarras ou les erreurs qu'ils produisent dans l'esprit des hommes.

CHAP. XVII. V. A cause des termes douteux & incertains.

§. 14. Entre les idées que nous avons dans l'esprit, il y en a qui peuvent être immédiatement comparées par elles-mêmes, l'une avec l'autre; & à l'égard de ces idées, l'esprit est capable d'appercevoir qu'elles conviennent ou disconviennent, aussi clairement qu'il voit qu'il les a en lui-même. Ainsi l'esprit apperçoit aussi clairement que l'arc d'un cercle est plus petit que tout le cercle, qu'il apperçoit l'idée même d'un cercle: & c'est ce que j'appelle à cause de cela une *connoissance intuitive*, comme j'ai déjà dit: connoissance certaine, à l'abri de tout doute, qui n'a besoin d'aucune preuve & ne peut en recevoir aucune, parce que c'est le plus haut point de toute la certitude humaine. C'est en cela que consiste l'évidence de toutes ces maximes

Le plus haut degré de notre connoissance est l'intuition, sans raisonnement.

CHAP. XVII.

sur lesquelles personne n'a aucun doute, de sorte que non-seulement chacun leur donne son consentement, mais les reconnoît pour véritables dès qu'elles sont proposées à son entendement. Pour découvrir & embrasser ces vérités, il n'est pas nécessaire de faire aucun usage de la faculté de discourir, on n'a pas besoin de raisonnement; car elles sont connues dans un plus haut degré d'évidence; degré que je suis tenté de croire (s'il est permis de hasarder des conjectures sur des choses inconnues) tel que les anges ont présentement, & que les esprits des hommes justes, parvenus à la perfection, auront dans l'état à venir, sur mille choses qui à présent échappent tout-à-fait à notre entendement & desquelles notre raison, dont la vue est si bornée, ayant découvert quelques foibles rayons, tout le reste demeure enséveli dans les ténèbres à notre égard.

Le suivant est la démonstration par voie de raisonnement.

§. 15. Mais quoique nous voyions çà & là quelque lueur de cette pure lumiere, quelques étincelles de cette éclatante connoissance; cependant la plus grande partie de nos idées sont de telle nature, que nous ne saurions discerner leur convenance ou leur disconvenance, en les comparant immédiatement ensemble. Et à l'égard de toutes ces idées, nous avons besoin du raisonnement & sommes obligés de faire nos découvertes par le moyen du discours & des déductions. Or ces idées sont de deux sor-

tes, que je prendrai la liberté d'expofer encore aux yeux de mon lecteur.

Il y a premiérement les idées dont on peut découvrir la convenance ou la difconvenance par l'intervention d'autres idées qu'on compare avec elles, quoiqu'on ne puiffe la voir en joignant enfemble ces premieres idées. Et en ce cas-là, lorfque la convenance ou la difconvenance des idées moyennes avec celles auxquelles nous voulons les comparer, fe montrent vifiblement à nous, cela fait une démonftration qui emporte avec foi une vraie connoiffance, mais qui, bien que certaine, n'eft pourtant pas fi aifée à acquérir ni tout-à-fait fi claire que la connoiffance intuitive; parce qu'en celle-ci, il n'y a qu'une feule intuition pure & fimple, fur laquelle on ne fauroit fe méprendre ni avoir la moindre apparence de doute, la vérité y paroiffant tout à la fois dans fa derniere perfection. Il eft vrai que l'intuition fe trouve auffi dans la démonftration, mais ce n'eft pas tout à la fois; car il faut retenir dans fa mémoire l'intuition de la convenance que l'idée moyenne a avec celle à laquelle nous l'avons comparée auparavant, lorfque nous venons à la comparer avec l'idée fuivante; & plus il y a d'idées moyennes dans une démonftration, plus on eft en danger de fe tromper; car il faut remarquer & voir, d'une connoiffance de fimple vue, chaque convenance ou difconvenance des idées

CHAP. XVII.

qui entrent dans la démonſtration, en chaque degré de la déduction, & retenir cette liaiſon dans la mémoire, juſtement comme elle eſt, de ſorte que l'eſprit doit être aſſuré que nulle partie de ce qui eſt néceſſaire pour former la démonſtration, n'a été omiſe ou négligée. C'eſt ce qui rend certaines démonſtrations longues, embarraſſées, & trop difficiles pour ceux qui n'ont pas aſſez de force & d'étendue d'eſprit pour appercevoir diſtinctement & pour retenir exactement & en bon ordre tant d'articles particuliers. Ceux même qui ſont capables de débrouiller dans leur tête ces ſortes de ſpéculations compliquées, ſont obligés quelquefois de les faire paſſer plus d'une fois en revue avant que de pouvoir parvenir à une connoiſſance certaine. Mais du reſte, lorſque l'eſprit retient nettement & d'une connoiſſance de ſimple vue le ſouvenir de la convenance d'une idée avec une autre, & de celle-ci avec une troiſieme & de cette troiſieme avec une quatrieme, *&c.* alors la convenance de la premiere & de la quatrieme eſt une démonſtration, & produit une connoiſſance certaine, qu'on peut appeler *connoiſſance raiſonnée*, comme l'autre eſt une connoiſſance *intuitive.*

Pour ſuppléer à ces bornes étroites de la raiſon, il ne nous reſ-

§. 16. Il y a, en ſecond lieu, d'autres idées dont on ne peut juger qu'elles conviennent ou diſconviennent, autrement que par l'entremiſe d'autres idées qui n'ont point de convenance certaine

avec les extrêmes, mais seulement une convenance ordinaire ou vraisemblable ; & c'est sur ces idées qu'il y a occasion d'exercer le jugement, qui est *cet acquiescement de l'esprit par lequel on suppose que certaines idées conviennent entr'elles en les comparant avec ces sortes de moyens probables.* Quoique cela ne s'éleve jamais jusqu'à la connoissance, ni jusqu'à ce qui en fait le plus bas degré ; cependant ces idées moyennes lient quelquefois les extrêmes d'une maniere si intime, & la probabilité est si claire & si forte, que l'assentiment la suit aussi nécessairement que la connoissance suit la démonstration. L'excellence & l'usage du jugement consiste à observer exactement la force & le poids de chaque probabilité & à en faire une juste estimation ; & ensuite après les avoir, pour ainsi dire, toutes sommées exactement, à se déterminer pour le côté qui emporte la balance.

CHAP. XVII. Ce que le jugement, fondé sur des raisonnemens probables.

§. 17. La *connoissance intuitive* est la perception de la convenance ou disconvenance certaine de deux idées comparées immédiatement ensemble.

Intuition, démonstration, jugement.

La *connoissance raisonnée* est la perception de la convenance ou disconvenance certaine de deux idées, par l'intervention d'une ou de plusieurs autres idées.

Le *jugement* est la pensée ou la supposition que deux idées conviennent ou disconviennent, par l'intervention d'une ou de plusieurs idées dont l'esprit ne voit pas la convenance ou la disconvenance certaine

CHAP. XVII. avec ces deux idées, mais qu'il a observé être fréquente & ordinaire.

Conséquences déduites des paroles, & conséquences déduites des idées. §. 18. Quoiqu'une grande partie des fonctions de la raison, & ce qui en fait le sujet ordinaire, ce soit de déduire une proposition d'une autre, ou de tirer des conséquences par des paroles; cependant le principal acte du raisonnement consiste à trouver la convenance ou la disconvenance de deux idées par l'entremise d'une troisieme, comme un homme trouve par le moyen d'une aune, que la même longueur convient à deux maisons qu'on ne sauroit joindre ensemble pour en mesurer l'égalité par une *juxta-position.* Les mots ont leurs conséquences en tant qu'ils sont signes de telles ou telles idées; & les choses conviennent ou disconviennent selon ce qu'elles sont réellement, mais nous ne pouvons le découvrir que par les idées que nous en avons.

Quatre sortes d'arguments. §. 19. Avant que de finir cette matiere, il ne sera pas inutile de faire quelques réflexions sur quatre sortes d'arguments dont les hommes ont accoutumé de se servir en raisonnant avec les autres hommes, pour les entraîner dans leurs propres sentiments, ou du moins pour les tenir dans une espece de respect qui les empêche de contredire.

Le premier *ad verecundiam.* Le premier est de citer les opinions des personnes qui, par leur esprit, par leur savoir, par l'éminence de leur rang, par leur puissance, ou par quelque autre raison, se sont fait un nom, & ont établi leur réputation sur l'estime commune avec une

certaine espece d'autorité. Lorsque les hommes sont élevés à quelque dignité, on croit qu'il ne sied pas bien à d'autres de les contredire en quoi que ce soit, & que c'est blesser la modestie de mettre en question l'autorité de ceux qui en sont déjà en possession. Lorsqu'un homme ne se rend pas promptement à des décisions d'auteurs approuvés, que les autres embrassent avec soumission & avec respect, on est porté à le censurer comme un homme trop plein de vanité: & l'on regarde comme l'effet d'une grande insolence qu'un homme ose établir un sentiment particulier, & le soutenir contre le torrent de l'antiquité, ou le mettre en opposition avec celui de quelque savant docteur ou de quelque fameux écrivain. C'est pourquoi celui qui peut appuyer ses opinions sur une telle autorité, croit dès-là être en droit de prétendre la victoire, & il est tout prêt à taxer d'imprudence quiconque osera les attaquer C'est ce qu'on peut appeler, à mon avis, un argument *ad verecundiam*.



Le second *ad Ignorantiam.*

§. 20. Un second moyen dont les hommes se servent pour porter & forcer, pour ainsi dire, les autres à soumettre leur jugement aux décisions qu'ils ont prononcées eux-mêmes sur l'opinion dont on dispute, c'est d'exiger de leur adversaire qu'il admette la preuve qu'ils mettent en avant, ou qu'il en assigne une meilleure. C'est ce que j'appelle un argument *ad ignorantiam*.

Le troisieme, *ad ho-*

§. 21. Un troisieme moyen, c'est de

CHAP. XVII.

*minem.

presser un homme par les conséquences qui découlent de ses propres principes, ou de ce qu'il accorde lui-même. C'est un argument déjà connu sous le titre d'argument *ad hominem*.

Le quatrieme, *ad judicium*.

§. 22. Le quatrieme consiste à employer des preuves tirées de quelqu'une des sources de la connoissance ou de la probabilité. C'est ce que j'appelle un argument *ad judicium*. Et c'est le seul de tous les quatre qui soit accompagné d'une véritable instruction, & qui nous avance dans le chemin de la connoissance. Car I. de ce que je ne veux pas contredire un homme par respect, ou par quelque autre considération que celle de la conviction, il ne s'ensuit point que son opinion soit raisonnable. II. Ce n'est pas à dire qu'un autre homme soit dans le bon chemin, ou que je doive entrer dans le même chemin que lui, par la raison que je n'en connois point de meilleur. III. Dès là qu'un homme m'a fait voir que j'ai tort, il ne s'ensuit pas qu'il ait raison lui même. Je puis être modeste, & par cette raison ne point attaquer l'opinion d'un autre homme. Je puis être ignorant, & n'être pas capable d'en produire une meilleure Je puis être dans l'erreur, & un autre peut me faire voir que je me trompe. Tout cela peut me disposer peut-être à recevoir la vérité, mais il ne contribue en rien à m'en donner la connoissance ; cela doit venir des preuves, des arguments, & d'une lumiere qui naisse de la nature des choses mêmes,

& non de ma timidité, de mon ignorance & de mes égarements. CHAP. XVII.

§. 23. Par ce que nous venons de dire de la raison, nous pouvons être en état de former quelques conjectures sur cette distinction des choses, en tant qu'elles sont *selon la raison*, *au-dessus de la raison*, & *contraires à la raison*.

*Ce que c'est que, selon la raison, au-dessus de raison, & contraire à la raison.*

I. Par celles qui sont *selon la raison*, j'entends ces propositions dont nous pouvons découvrir la vérité en examinant & en suivant les idées qui nous viennent par voie de *sensation* & de *réflexion*, & que nous trouvons véritables ou probables par des déductions naturelles.

II. J'appelle *au-dessus de la raison*, les propositions dont nous ne voyons pas que la vérité ou la probabilité puisse être déduite de ces principes par le secours de la raison.

III. Enfin les propositions *contraires à la raison*, sont celles qui ne peuvent consister ou compatir avec nos idées claires & distinctes. Ainsi, l'existence d'un DIEU est selon la raison; l'existence de plus d'un Dieu est contraire à la raison, & la résurrection des morts est au-dessus de la raison. De plus, comme ces mots, *au-dessus de la raison*, peuvent être pris dans un double sens, savoir, pour ce qui est hors de la sphere, de la probabilité ou de la certitude, je crois que c'est aussi dans ce sens étendu qu'on dit quelquefois qu'une chose est *contraire à la raison*.

§. 24. Le mot de *raison* est encore em- La raison & la foi ...

CHAP. XVII.

font point deux choses opposées.

ployé dans un autre usage, par où il est opposé à la *foi* : & quoique ce soit là une maniere de parler fort impropre en elle-même, cependant elle est si fort autorisée par l'usage ordinaire, que ce seroit une folie de vouloir s'opposer ou remédier à cet inconvénient. Je crois seulement qu'il ne sera pas mal-à-propos de remarquer que de quelque maniere qu'on oppose la foi à la raison, la foi n'est autre chose qu'un ferme assentiment de l'esprit, lequel assentiment, étant réglé comme il doit être, ne peut être donné à aucune chose que sur de bonnes raisons, & par conséquent il ne sauroit être opposé à la raison. Celui qui croit sans avoir aucune raison de croire, peut être amoureux de ses propres fantaisies, mais il n'est pas vrai qu'il cherche la vérité dans l'esprit, qu'il la doit chercher, ni qu'il rende une obéissance légitime à son Maître, qui voudroit qu'il fît usage des facultés de discerner les objets, desquelles il l'a enrichi pour le préserver des méprises & de l'erreur. Celui qui ne les emploie pas à cet usage autant qu'il est en sa puissance, a beau voir quelquefois la vérité, il n'est dans le bon chemin que par hasard ; & je ne sais si le bonheur de cet accident excusera l'irrégularité de sa conduite. Ce qu'il y a de certain, au moins, c'est qu'il doit être comptable de toutes les fautes où il s'engage : au lieu que celui qui fait usage de la lumiere & des facultés que Dieu lui a données, & qui s'applique sincerement à découvrir la

vérité, par les secours & l'habitude qu'il a, peut avoir cette satisfaction en faisant son devoir comme une créature raisonnable, qu'encore qu'il vînt à ne pas rencontrer la vérité, sa recherche ne laissera pas d'être récompensée. Car celui-là regle toujours bien son assentiment, & le place comme il doit, lorsqu'en quelque cas ou sur quelque matiere que ce soit, il croit ou refuse de croire, selon que sa raison l'y conduit. Celui qui fait autrement, peche contre ses propres lumieres, & abuse de ses facultés, qui ne lui ont été données pour aucune autre fin que pour chercher & suivre la plus claire évidence & la plus grande probabilité. Mais parce que la raison & la foi sont mises en opposition par certaines personnes, nous allons les considérer sous ce rapport dans le chapitre suivant.





foi, c'est en vain que nous disputerons, & que nous tâcherons de nous convaincre l'un l'autre sur des matieres de religion.

CHAP. XVIII.

Ce que c'est que la foi & la raison, entant qu'elles sont distinctes l'une de l'autre.

§. 2. Je trouve que dans chaque secte, on se sert avec plaisir de la raison autant qu'on en peut tirer quelque secours; & que, dès que la raison vient à manquer à quelqu'un, de quelque secte qu'il soit, il s'écrie aussi-tôt, *c'est ici un article de foi, & qui est au-dessus de la raison.* Mais je ne vois pas comment ils peuvent argumenter contre une personne d'un autre parti, ou convaincre un antagoniste qui se sert de la même défaite, sans poser des bornes précises entre la foi & la raison; ce qui devroit être le premier point établi dans toutes les questions où la foi a quelque part.

Considérant donc ici la *raison* comme distincte de la foi, je suppose que c'est la découverte de la certitude ou de la probabilité des propositions ou vérités, que l'esprit vient à connoître par des déductions tirées d'idées qu'il a acquises par l'usage de ses facultés naturelles, c'est-à-dire, par *sensation* ou par *réflexion.*

La *foi*, d'un autre côté, est l'assentiment qu'on donne à toute proposition qui n'est pas ainsi fondée sur des déductions de la raison, mais sur le crédit de celui qui les propose, comme venant de la part de Dieu par quelque communication extraordinaire. Cette maniere de découvrir des vérités aux hommes, c'est ce que nous appelons *révélation.*

CHAP. XVIII.

Nulle nouvelle idée simple ne peut être introduite dans l'esprit par une révélation traditionale.

§. 3. Premiérement donc je dis que nul homme inspiré de Dieu ne peut, par aucune révélation, communiquer aux autres hommes aucune nouvelle *idée simple* qu'ils n'eussent auparavant par voie de sensation ou de réflexion. Car quelque impression qu'il puisse recevoir immédiatement lui-même de la main de Dieu, si cette révélation est composée de nouvelles idées simples, elle ne peut être introduite dans l'esprit d'un autre homme par des paroles ou par aucun autre signe; parce que les paroles ne produisent point d'autres idées par leur opération immédiate sur nous, que celles de leurs sons naturels: & c'est par la coutume que nous avons prise de les employer comme signes, qu'ils excitent & réveillent dans notre esprit des idées qui y ont été auparavant, & non d'autres. Car des mots vus ou entendus ne rappellent dans notre esprit que les idées que nous avons accoutumé de prendre pour signes, & ne sauroient y introduire aucune idée simple parfaitement nouvelle & auparavant inconnue. Il en est de même à l'égard de tout autre signe qui ne peut nous donner à connoître des choses, dont nous n'avons jamais eu auparavant aucune idée.

Ainsi, quelques choses qui eussent été découvertes à S. Paul, lorsqu'il fut ravi dans le troisieme ciel, quelques nouvelles idées que son esprit y eût reçu, toute la description qu'il peut faire de ce lieu aux autres hommes, c'est que *ce sont des choses*

*que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point ouies, & qui ne sont jamais entrées dans le cœur de l'homme.* Et supposé que Dieu fît connoître surnaturellement à un homme une espece de créatures, qui habite, par exemple, dans *Jupiter* ou dans *Saturne*, pourvue de six sens, ( car personne ne peut nier qu'il ne puisse y avoir de telles créatures dans ces planettes ) & qu'il vînt à imprimer dans son esprit, les idées qui sont introduites dans l'esprit de ces habitants de Jupiter ou de Saturne par ce sixieme sens, cet homme ne pourroit non plus faire naître, par des paroles, dans l'esprit des autres hommes, les idées produites par ce sixieme sens, qu'un de nous pourroit, par le son de certains mots, introduire l'idée d'une couleur dans l'esprit d'un homme qui, possedant les quatre autres sens dans leurs perfections, auroit toujours été privé de celui de la vue. Par conséquent, c'est uniquement de nos facultés naturelles que nous pouvons recevoir nos *idées simples*, qui sont le fondement & la seule matiere de toutes nos notions & de toute notre connoissance ; & nous n'en pouvons absolument recevoir aucune par une *révélation traditionale*, si j'ose me servir de ce terme. Je dis une *révélation traditionale*, pour la distinguer d'une *révélation originale*. J'entends, par cette derniere, la premiere impression qui est faite immédiatement par le doigt de Dieu sur l'esprit d'un homme ; impression à laquelle nous ne pouvons fixer aucunes bornes : & par l'autre, j'entends ces im-

CHAP. XVIII.

CHAP. XVIII.

pressions proposées à d'autres par des paroles & par les voies ordinaires que nous avons de nous communiquer nos conceptions les uns aux autres.

La révélation traditionale peut nous faire connoître des propositions qu'on peut connoître par le secours de la raison, mais non pas avec autant de certitude que par ce dernier moyen.

§. 4. Je dis, en second lieu, que les mêmes vérités que nous pouvons découvrir par la raison, peuvent nous être communiquées par une révélation traditionale. Ainsi Dieu pourroit avoir communiqué aux hommes, par le moyen d'une telle révélation, la connoissance de la vérité d'une proposition d'*Euclid*, tout de même que les hommes viennent à la découvrir eux-mêmes par l'usage naturel de leurs facultés. Mais, dans toutes les choses de cette espece, la révélation n'est pas fort nécessaire, ni d'un grand usage; parce que Dieu nous a donné des moyens naturels & plus sûrs pour arriver à cette connoissance. Car toute vérité que nous venons à découvrir clairement par la connoissance & par la contemplation de nos propres idées, sera toujours plus certaine à notre égard, que celles qui nous seront enseignées par une *révélation traditionale*. Car la connoissance que nous avons que cette révélation est venue premierement de Dieu, ne peut jamais être si sûre que la connoissance que produit en nous la perception claire & distincte que nous avons de la convenance ou de la disconvenance de nos propres idées. Par exemple, s'il avoit été révélé, depuis quelques siecles, que *les trois angles d'un triangle sont egaux à deux droits*,

je pourrois donner mon consentement à la vérité de cette proposition sur la foi de la tradition, qui assure qu'elle a été révélée, mais cela ne parviendroit jamais à un si haut degré de certitude que la connoissance même que j'en aurois, en comparant & mesurant mes propres idées de deux angles droits, & les trois angles d'un triangle. Il en est de même à l'égard d'un fait qu'on peut connoître par le moyen des sens : par exemple, l'histoire du déluge nous est communiquée par des écrits qui tirent leur origine de la révélation ; cependant personne ne dira, je pense, qu'il a une connoissance aussi certaine & aussi claire du déluge, que *Noé* qui le vit, ou qu'il en auroit eu lui-même s'il eût été alors en vie & qu'il l'eût vu. Car l'assurance qu'il a, que cette histoire est écrite dans un livre qu'on suppose écrit par *Moyse*, auteur inspiré, n'est pas plus grande que celle qu'il en a par le moyen de ses sens ; mais l'assurance qu'il a que c'est *Moyse* qui a écrit ce livre, n'est pas si grande, que s'il avoit vu *Moyse* qui l'écrivoit actuellement ; & par conséquent l'assurance qu'il a que cette histoire est une révélation, est toujours moindre que l'assurance qui lui vient des sens.

La révélation ne peut être reçue contre une claire évidence de la raison.

§. 5. Ainsi à l'égard des propositions, dont la certitude est fondée sur la perception claire de la convenance ou de la disconvenance de nos idées, qui nous est connue ou par une intuition immédiate,

CHAP. XVIII.

comme dans les propositions évidentes par elles-mêmes, ou par des déductions évidentes de la raison, comme dans les démonstrations, le secours de la révélation n'est point nécessaire pour gagner notre assentiment, & pour introduire ces propositions dans notre esprit; parce que les voies naturelles par où nous vient la connoissance, peuvent les y établir, ou l'ont déjà fait : ce qui est la plus grande assurance que nous puissions peut-être avoir de quoi que ce soit, hormis lorsque Dieu nous le révèle immédiatement : & dans cette occasion même, notre assurance ne sauroit être plus grande que la connoissance que nous avons que c'est une révélation qui vient de Dieu. Mais je ne crois pourtant pas que, sous ce titre, rien puisse ébranler ou renverser une connoissance évidente ; & engager raisonnablement aucun homme à recevoir pour vrai, ce qui est directement contraire à une chose qui se montre à son entendement avec une parfaite évidence. Car nulle évidence dont puissent être capables les facultés par où nous recevons de telles révélations, ne pouvant surpasser la certitude de notre connoissance *intuitive*, si tant est qu'elle puisse l'égaler ; il s'ensuit de là que nous ne pouvons jamais prendre pour vérité, aucune chose qui soit directement contraire à notre connoissance claire & distincte. Parce que l'évidence que nous avons, *premierement*, que nous ne nous trompons point en attribuant une

telle chose à DIEU, & *en second lieu*, que nous en comprenons le vrai sens, ne peut jamais être si grande que l'évidence de notre propre connoissance intuitive, par où nous appercevons qu'il est impossible que deux idées, dont nous voyons intuitivement la disconvenance, doivent être regardées ou admises comme ayant une parfaite convenance entr'elles. Et par conséquent, nulle proposition ne peut être reçue pour révélation divine, ou obtenir l'assentiment qui est dû à toute révélation émanée de Dieu, si elle est contradictoirement opposée à notre connoissance claire & de simple vue; parce que ce seroit renverser les principes & les fondements de toute connoissance & de tout assentiment; de sorte qu'il ne resteroit plus de différence dans le monde entre la vérité & la fausseté, nulles mesures du croyable & de l'incroyable, si des propositions douteuses doivent prendre place devant des propositions évidentes par elles-mêmes, & que ce que nous connoissons certainement, dût céder le pas à ce sur quoi nous sommes peut-être dans l'erreur. Il est donc inutile de prêcher comme article de foi, des propositions contraires à la perception claire que nous avons de la convenance ou de la disconvenance d'aucune de nos idées. Elles ne sauroient gagner notre assentiment sous ce titre, ou sous quelqu'autre que ce soit. Car la foi ne peut nous convaincre d'aucune chose qui soit contraire à notre connoissance : parce qu'encore que la foi

ſoit fondée ſur le témoignage de Dieu ; qui ne peut mentir, & par qui telle ou telle propoſition nous eſt révélée ; cependant nous ne ſaurions être aſſurés qu'elle eſt véritablement une révélation divine, avec plus de certitude que nous le ſommes de la vérité de notre propre connoiſſance ; puiſque toute la force de la certitude dépend de la connoiſſance que nous avons que c'eſt Dieu qui a révélé cette propoſition ; de ſorte que, dans ce cas, où l'on ſuppoſe que la propoſition révélée eſt contraire à notre connoiſſance ou à notre raiſon, elle ſera toujours en butte à cette objection : Que nous ne ſaurions dire comment il eſt poſſible de concevoir qu'une choſe vienne de Dieu, ce bienfaiſant auteur de notre être : laquelle étant reçue pour véritable, doit renverſer tous les principes & tous les fondements de connoiſſance qu'il nous a donnés, rendre toutes nos facultés inutiles, détruire abſolument la plus excellente partie de ſon ouvrage, je veux dire, notre entendement, & réduire l'homme dans un état où il aura moins de lumiere & de moyens de ſe conduire que les bêtes qui périſſent. Car ſi l'eſprit de l'homme ne peut jamais avoir une évidence plus claire ni peut-être ſi claire qu'une choſe eſt de révélation divine, que celle qu'il a des principes de ſa propre raiſon, il ne peut jamais avoir aucun fondement de renoncer à la pleine évidence de ſa propre raiſon, pour recevoir à la place une propo-

sition dont la révélation n'est pas accompagnée d'une plus grande évidence que ces principes.

Moins encore la révélation traditionelle.

§. 6. Jusques-là un homme a droit de faire usage de sa raison & est obligé de l'écouter, même à l'égard d'une révélation originale & immédiate qu'on suppose avoir été faite à lui-même. Mais pour tous ceux qui ne prétendent pas à une révélation immédiate, & de qui l'on exige qu'ils reçoivent avec soumission des vérités révélées à d'autres hommes, qui leur sont communiquées par des écrits que la tradition a fait passer entre leurs mains, ou par des paroles sorties de la bouche d'une autre personne, ils ont beaucoup plus affaire de la raison, & il n'y a qu'elle qui puisse nous engager à recevoir ces sortes de vérité. Car ce qui est matiere de foi étant seulement une révélation divine, & rien autre chose; la foi, à prendre ce mot que nous appelons communément *foi divine*, n'a rien à faire avec aucune autre proposition que celles qu'on suppose divinement révélées. De sorte que je ne vois pas comment ceux qui tiennent que la seule révélation est l'unique objet de la foi, peuvent dire, que c'est une matiere de foi & non de raison, de croire que telle ou telle proposition qu'on peut trouver dans tel ou tel livre est d'inspiration divine, à moins qu'ils ne sachent par révélation, que cette proposition ou toutes celles qui sont dans ce livre, ont été communiquées par une ins-

CHAP. XVIII.

piration divine. Sans une telle révélation croire ou ne pas croire que cette proposition ou ce livre ait une autorité divine, ne peut jamais être une matiere de foi, mais de la raison, jusques-là que je ne puis venir à y donner mon consentement que par l'usage de ma raison, qui ne peut jamais exiger de moi, ou me mettre en état de croire ce qui est contraire à elle-même, étant impossible à la raison de porter jamais l'esprit à donner son assentiment à ce qu'elle-même trouve déraironnable.

Par conséquent, dans toutes les choses où nous recevons une claire évidence par nos propres idées & par les principes de connoissance dont j'ai parlé ci-dessus, la raison est le vrai juge compétent; & quoique la révélation en s'accordant avec elle puisse confirmer ses décisions, elle ne sauroit pourtant, dans de tels cas, invalider ses decrets : & par tout où nous avons une décision claire & évidente de la raison, nous ne pouvons être obligés d'y renoncer pour embrasser l'opinion contraire, sous prétexte que c'est une matiere de foi; car la foi ne peut avoir aucune autorité contre les décisions claires & expresses de la raison.

Les choses qui sont au-dessus de la raison.

§. 7. Mais, en troisieme lieu, comme il y a plusieurs choses sur quoi nous n'avons que des notions fort imparfaites ou sur quoi nous n'en avons absolument point; & d'autres dont nous ne pouvons point connoître l'existence passée, présente ou à

venir, par l'usage naturel de nos facultés; comme, dis-je, ces choses sont au-delà de ce que nos facultés naturelles peuvent découvrir & au-dessus de la raison, ce sont de propres matieres de foi, lorsqu'elles sont révélées. Ainsi, qu'une partie des Anges se soient rebellés contre Dieu, & qu'à cause de cela ils ayent été privés du bonheur de leur premier état; & que les morts ressusciteront & vivron encore; ces choses & autres semblables étant au-delà de ce que la raison peut découvrir, sont purement des matieres de foi avec lesquelles la raison n'a rien à voir directement.

CHAP. XVIII.

§. 8. Mais parce que Dieu, en nous accordant la lumiere de la raison, ne s'est pas ôté par-là la liberté de nous donner, lorsqu'il le juge à propos, le secours de la révélation sur les matieres où nos facultés naturelles sont capables de nous déterminer par des raisons probables, dans ce cas, lorsqu'il a plû à Dieu de nous fournir ce secours extraordinaire, la révélation doit l'emporter sur les conjectures probables de la raison. Parce que l'esprit n'étant par certain de la vérité de ce qu'il ne connoît pas évidemment, mais se laissant seulement entrainer à la probabilité qu'il y découvre, est obligé de donner son assentiment à un témoignage qu'il fait venir de celui qui ne peut tromper ni être trompé. Cependant il appartient toujours à la raison de juger si c'est véritablement une révélation, & qu'elle est la

Ou non contraires à la raison, si elles sont révélées, sont des matieres de foi.

CHAP. XVIII.

signification des paroles, dans lesquelles elle est proposée. Il est vrai que si une chose qui est contraire aux principes évidents de la raison & à la connoissance manifeste que l'esprit a de ses propres idées claires & distinctes, passe pour révélation, il faut alors écouter la raison sur cela comme sur une matiere dont elle a droit de juger ; puisqu'un homme ne peut jamais connoître si certainement, qu'une proposition, contraire aux principes clairs & évidents de ses connoissances naturelles, est révélée, ou qu'il entend bien les mots dans lesquels elle lui est proposée, qu'il connoît que la proposition contraire est véritable ; & par conséquent il est obligé de considérer, d'examiner cette proposition comme une matiere qui est du ressort de la raison, & non de la recevoir, sans examen, comme un article de foi.

Il faut écouter la révélation dans des matieres où la raison ne sauroit juger, ou dont elle ne peut porter que des jugements probables.

§. 9. Premierement donc, toute proposition révélée, de la vérité de laquelle l'esprit ne sauroit juger par ses facultés & notions naturelles, est pure matiere de foi, & au-dessus de la raison.

En second lieu, toutes les propositions sur lesquelles l'esprit peut se déterminer, avec le secours de ses facultés naturelles, par de déductions tirées des idées qu'il a acquises naturellement, sont du ressort de la raison, mais toujours avec cette différence qu'à l'égard de celles sur lesquelles l'esprit n'a qu'une évidence incertaine, n'étant persuadé de leur vérité que sur des fondements probables, qui n'empêchent

point que le contraire ne puisse être vrai, sans faire violence à l'évidence certaine de ses propres connoissances, & sans détruire les principes de tout raisonnement ; à l'égard, dis je, de ces propositions probables, une révélation évidente doit déterminer notre assentiment, & même la probabilité. Car lorsque les principes de la raison n'ont pas fait voir évidemment qu'une proposition est certainement vraie ou fausse, en ce cas-là, une révélation manifeste, comme un autre principe de vérité & un autre fondement d'assentiment, a lieu de déterminer l'esprit ; & ainsi la proposition, appuyée de la révélation, devient matiere de foi, & au-dessus de la raison ; parce que dans cet article particulier, la raison ne pouvant s'élever au-dessus de la probabilité, la foi a déterminé l'esprit où la raison est venue à manquer, la révélation ayant découvert de quel côté se trouve la vérité.



Il faut écouter la raison dans des matieres où elle peut fournir une connoissance certaine.

§. 10. Jusques-là s'étend l'empire de la foi, & cela sans faire aucune violence ou aucun obstacle à la raison, qui n'est point blessée ou troublée, mais assistée & perfectionnée par de nouvelles découvertes de la vérité, émanée de la source éternelle de toute connoissance. Tout ce que Dieu a révélé, est certainement véritable, on n'en sauroit douter. Et c'est-là le propre objet de la foi. Mais pour savoir si le point en question est une révélation ou non, il faut que la raison en juge, elle qui ne peut jamais permettre à l'esprit de

CHAP. XVIII.

rejeter une plus grande évidence pour embrasser ce qui est moins évident, ni se déclarer pour la probabilité par opposition à la connoissance & à la certitude. Il ne peut point y avoir d'évidence, qu'une révélation connue par tradition vient de Dieu dans les termes que nous la recevons & dans le sens que nous l'entendons, qui soit si claire & si certaine que celle des principes de la raison. C'est pourquoi *nulle chose contraire ou incompatible avec des décisions de la raison, claires & évidentes par elles-mêmes, n'a droit d'être pressée ou reçue comme une matiere de foi à laquelle la raison n'ait rien à voir.* Tout ce qui est révélation divine, doit prévaloir sur nos préjugés, & nos intérêts, & est en droit d'exiger de l'esprit un parfait assentiment. Mais une telle soumission de notre raison à la foi ne renverse pas les limites de la connoissance, & n'ébranle pas les fondements de la raison, mais nous laisse la liberté d'employer nos facultés à l'usage pour lequel elles nous ont été données.

Si l'on n'établit pas des bornes entre la foi & la raison, il n'y a rien de si fanatique ou de si extravagant en matiere de religion qui puisse être refuté.

§. 11. Si l'on n'a pas soin de distinguer les différentes jurisdictions de la foi & de la raison par le moyen de ces bornes, la raison n'aura absolument point de lieu en matiere de religion, & l'on n'aura aucun droit de blâmer les opinions & les cérémonies extravagantes qu'on remarque dans la plupart des religions du monde; car c'est à cette coutume d'en

appeler à la foi par opposition à la raison, qu'on peut, je pense, attribuer, en grande partie, ces absurdités dont la plupart des religions qui divisent le genre humain, sont remplies. Les hommes ayant été une fois imbus de cette opinion, qu'ils ne doivent pas consulter la raison dans les choses qui regardent la religion, quoique visiblement contraires au sens commun & aux principes de toute leur connoissance ; ils ont lâché la bride à leurs fantaisies & au penchant qu'ils ont naturellement vers la superstition, par où ils ont été entraînés dans des opinions si étranges, & dans des pratiques si extravagantes en fait de religion, qu'un homme raisonnable ne peut qu'être surpris de leur folie, & que regarder ces opinions & ces pratiques comme des choses si éloignées d'être agréables à Dieu, cet être suprême qui est la sagesse même ; qu'il ne peut s'empêcher de croire qu'elles paroissent ridicules & choquantes à tout homme qui a l'esprit & le cœur bien fait. De sorte que, dans le fond, la religion qui devroit nous distinguer le plus des bêtes & contribuer plus particulierement à nous élever comme des créatures raisonnables au-dessus des brutes, est la chose en quoi les hommes paroissent souvent le plus déraisonnables, & plus insensés que les bêtes mêmes. *Credo quia impossibile est:* Je le crois parce qu'il est impossible, est une maxime qui peut passer

CHAP. XVIII.

dans un homme de bien pour un emportement de zèle ; mais ce feroit une fort méchante règle pour déterminer les hommes dans le choix de leurs opinions ou de leur religion.



## CHAPITRE XIX.

### *De l'Enthousiasme.*

CHAP. XIX. Combien il est nécessaire d'aimer la vérité.

§. I. QUICONQUE veut chercher sérieusement la vérité, doit avant toutes choses concevoir de l'amour pour elle. Car celui qui ne l'aime point, ne sauroit se tourmenter beaucoup pour l'acquérir, ni être beaucoup en peine lorsqu'il manque de la trouver. Il n'y a personne dans la république des lettres qui ne fasse profession ouverte d'être amateur de la vérité; & il n'y a point de créature raisonnable qui ne prît en mauvaise part de passer dans l'esprit des autres pour avoir une inclination contraire. Mais avec tout cela, l'on peut dire, sans se tromper, qu'il y a fort peu de gens qui aiment la vérité pour l'amour de la vérité, parmi ceux-là même qui croyent être de ce nombre. Sur quoi il vaudroit la peine d'examiner comment un homme peut connoître qu'il aime sincérement la vérité. Pour moi, je crois qu'en voici une preuve infaillible, c'est *de ne pas recevoir une proposition avec plus d'assurance, que les preuves, sur lesquelles elle est fondée, ne le permettent.* Il est visible que quiconque va au-delà de cette mesure, n'embrasse pas la vérité par l'amour qu'il a pour elle, qu'il n'aime pas la vérité pour l'amour d'elle-même, mais pour quel-

CHAP. XIX.

qu'autre fin indirecte. Car, l'évidence qu'une proposition est véritable (excepté celles qui sont évidentes par elles-mêmes) consistant uniquement dans les preuves qu'un homme en a, il est clair que quelques degrés d'assentiment qu'il lui donne au-delà des degrés de cette évidence, tout ce surplus d'assurance est dû à quelqu'autre passion, & non à l'amour de la vérité. Parce qu'il est aussi impossible que l'amour de la vérité emporte mon assentiment au-dessus de l'évidence que j'ai qu'une telle proposition est véritable, qu'il est impossible que l'amour de la vérité me fasse donner mon consentement à une proposition en considération d'une évidence qui ne me fait pas voir que cette proposition soit véritable ; ce qui est en effet embrasser cette proposition comme une vérité, parce qu'il est possible ou probable qu'elle ne soit pas véritable. Dans toute vérité qui ne s'établit pas dans notre esprit par la lumiere irrésistible d'une * *évidence immédiate* ; ou par la force d'une démonstration, les arguments qui entrainent son assentiment, sont les garants & le gage de sa probabilité à notre égard, & nous ne pouvons la recevoir que pour ce que ces arguments la font voir à notre entendement ; de sorte que quelqu'autorité que nous donnions à un proposition, au-delà de ce qu'elle reçoit des principes & des preuves sur quoi elle est appuyée, on en doit attribuer la cause au penchant

* *Voyez la note qui est à la page 53. de ce Tome pour savoir ce qu'il faut entendre par cette expression.*

qui nous entraîne de ce côté-là ; & c'est déroger d'autant à l'amour de la vérité, qui ne pouvant recevoir aucune évidence de nos passions, n'en doit recevoir non plus aucune teinture.

D'où vient le penchant que les hommes ont d'imposer leurs opinions aux autres.

§. 2. Une suite constante de cette mauvaise disposition d'esprit, c'est de s'attribuer l'autorité de prescrire aux autres nos propres opinions. Car le moyen qu'il ne puisse presqu'arriver autrement, sinon que celui qui a déjà imposé à sa propre croyance, soit prêt d'imposer à la croyance d'autrui ? Qui peut attendre raisonnablement qu'un homme employe des arguments & des preuves convaincantes auprès des autres hommes, si son entendement n'est pas accoutumé à s'en servir pour lui-même, s'il fait violence à ses propres facultés, s'il tyrannise son esprit & usurpe une prérogative uniquement dûe à la vérité, qui est d'éxiger l'assentiment de l'esprit par sa seule autorité, c'est-à-dire, à proportion de l'évidence que la vérité emporte avec elle ?

La force de l'enthousiasme.

§. 3. A cette occasion je prendrai la liberté de considérer un troisieme fondement d'assentiment, auquel certaines gens attribuent la même autorité qu'à la foi ou à la raison, & sur lequel ils s'appuyent avec une aussi grande confiance; je veux parler de l'*Enthousiasme*, qui laissant la raison à quartier, voudroit établir la révélation sans elle, mais qui par-là détruit en effet la raison & la révélation tout-à-la fois, & leur substitue de vaines fan-

CHAP. XIX.

taisies qu'un homme a forgées lui-même; & qu'il prend pour un fondement solide de croyance & de conduite.

Ce que c'est que la raison & la révélation.

§. 4. La *raison* est une révélation naturelle, par où le pere de lumiere, la source éternelle de toute connoissance, communique aux hommes cette portion de vérité qu'il a mise à la portée de leurs facultés naturelles. Et la *révélation* est la raison naturelle augmentée par un nouveau fonds de découvertes émanées immédiatement de Dieu, & dont la raison établit la vérité par le témoignage & les preuves qu'elle emploie pour montrer qu'elles viennent effectivement de Dieu; de sorte que celui qui proscrit la raison pour faire place à la révélation, éteint ces deux flambeaux tout-à la fois, & fait la même chose que s'il vouloit persuader à un homme de s'arracher les yeux pour mieux recevoir, par le moyen d'un télescope, la lumiere éloignée d'une étoile qu'il ne peut voir par le secours de ses yeux.

Source de l'enthousiasme.

§ 5. Mais les hommes trouvant qu'une révélation immédiate est un moyen plus facile, pour établir leurs opinions & pour régler leur conduite, que le travail de raisonner juste; travail pénible, ennuyeux, & qui n'est pas toujours suivi d'un heureux succès, il ne faut pas s'étonner qu'ils ayent été fort sujets à prétendre avoir des révélations & à se persuader à eux-mêmes qu'ils sont sous la direction particuliere

du Ciel par rapport à leurs actions & à leurs opinions, sur-tout à l'égard de celles qu'ils ne peuvent justifier par les principes de la raison & par les voies ordinaires de parvenir à la connoissance. Aussi voyons-nous que, dans tous les siecles, les hommes en qui la mélancolie a été mêlée avec la dévotion, & dont la bonne opinion d'eux-mêmes leur a fait accroire qu'ils avoient une plus étroite familiarité avec Dieu & plus de part à sa faveur que les autres hommes, se sont souvent flattés d'avoir un commerce immédiat avec la divinité & de fréquentes communications avec l'esprit divin. On ne peut nier que Dieu ne puisse illuminer l'entendement par un rayon qui vient immédiatement de cette source de lumiere. Ils s'imaginent que c'est-là ce qu'il a promis de faire; & cela posé, qui peut avoir plus de droit de prétendre à cet avantage que ceux qui sont son peuple particulier, choisi de sa main, & soumis à ses ordres?

CHAP. XIX.

Ce que c'est que l'enthousiasme.

§. 6. Leurs esprits ainsi prévenus, quelque opinion frivole qui vienne à s'établir fortement dans leur fantaisie, c'est une illumination qui vient de l'esprit de Dieu, & qui est en même temps d'une autorité divine; & à quelqu'action extravagante qu'ils se sentent portés par une forte inclination, ils concluent que c'est une vocation ou une direction du Ciel qu'ils sont obligés de suivre. C'est un ordre d'en-haut, ils ne sauroient errer en l'exécutant.

CHAP. XIX.

§. 7. Je suppose que c'est là ce qu'il faut entendre proprement par enthousiasme, qui, sans être fondé sur la raison ou sur la révélation divine, mais procédant de l'imagination d'un esprit échauffé ou plein de lui-même, n'a pas plutôt pris racine quelque part, qu'il a plus d'influence sur les opinions & les actions des hommes que la raison ou la révélation, prises séparément ou jointes ensemble; car les hommes ont beaucoup de penchant à suivre les impulsions qu'ils reçoivent d'eux-mêmes; & il est sûr que tout homme agit plus vigoureusement, lorsque c'est un mouvement naturel qui l'entraîne tout entier. Une forte imagination s'étant une fois emparée de l'esprit sous l'idée d'un nouveau principe, emporte aisément tout avec elle, lorsqu'élevée au-dessus du sens commun & délivrée du joug de la raison & de l'importunité des réflexions, elle est parvenue à une autorité divine & soutenue en même temps par notre inclination & par notre propre tempérament.

L'enthousiasme pris faussement pour un sentiment.

§. 8. Quoique les opinions & les actions extravagantes où l'enthousiasme a engagé les hommes, dussent suffire pour les précautionner conte ce faux principe, qui est si propre à les jeter dans l'égarement, tant à l'égard de leur croyance qu'à l'égard de leur conduite; cependant l'amour que les hommes ont pour ce qui est extraordinaire, la commodité & la gloire qu'il y a d'être inspiré & élevé au-dessus

des voies ordinaires & communes de parvenir à la connoissance, flattent si fort la paresse, l'ignorance, & la vanité de quantité de gens, que lorsqu'ils sont une fois entêtés de cette maniere de révélation immédiate, de cette espece d'illumination sans recherche de certitude, sans preuves & sans examen, il est difficile de les tirer de-là. La raison est perdue pour eux. Ils se sont élevés au-dessus d'elle : " ils voient „ la lumiere infuse dans leur entendement „ & ne peuvent se tromper. Cette lumiere „ y paroît visiblement : semblable à l'éclat „ d'un beau soleil, elle se montre elle-„ même, & n'a besoin d'autre preuve „ que de sa propre évidence. Ils sentent, „ disent-ils, la main de Dieu qui les „ pousse intérieurement : ils sentent les „ impulsions de l'esprit, & ils ne peu-„ vent se tromper sur ce qu'ils sentent „ en eux-mêmes. „ C'est par-là qu'ils se défendent, & qu'ils se persuadent que la raison n'a rien à démêler avec ce qu'ils voient & qu'ils sentent en eux-mêmes. „ Ce sont des choses dont ils ont une „ expérience sensible, & qui sont par „ conséquent au-dessus de tout doute, & „ n'ont besoin d'aucune preuve. Ne seroit-„ on pas ridicule d'exiger d'un homme „ qu'il eût à prouver que la lumiere brille „ & qu'il la voit ? Elle est elle-même une „ preuve de son éclat, & n'en peut avoir „ d'autre. Lorsque l'esprit divin porte la „ lumiere dans nos ames, il en écarte „ les ténébres, & nous voyons cette lu-

CHAP. XIX.

„ miere, comme nous voyons celle du „ soleil en plein midi, sans avoir besoin „ que le crépuscule de la raison nous la „ montre. Cette lumiere qui vient du Ciel „ est vive, claire & pure, elle emporte „ sa propre démonstration avec elle; & nous „ pouvons avec autant de raison prendre „ un vers luisant pour nous aider à voir „ le soleil, qu'à examiner ce rayon céleste „ àla faveur de notre raison, qui n'est qu'un „ foible & obscur lumignon „.

§. 9. C'est le langage ordinaire de ces gens-là. Ils sont assurés, parce qu'ils sont assurés; & leurs persuasions sont droites, parce qu'elles sont fortement établies dans leur esprit. Car c'est à quoi se réduit tout ce qu'ils disent, après qu'on l'a détaché des métaphores prises de la *vue* & du *sentiment*, dont ils l'enveloppent. Cependant ce langage figuré leur impose si fort, qu'il leur tient lieu de certitude pour eux-mêmes, & de démonstrations à l'égard des autres.

Comment on peut découvrir l'enthousiasme.

§. 10. Mais pour examiner avec un peu d'exactitude cette lumiere intérieure & ce sentiment sur quoi ces personnes font tant de fond: il y a, disent-ils, une lumiere claire au-dedans d'eux, & ils la voyent. Ils ont un sentiment vif, & ils le sentent. Ils en sont assurés, & ne voyent qu'on puisse le leur disputer. Car lorsqu'un homme dit qu'il voit ou qu'il sent, personne ne peut lui nier qu'il voye ou qu'il sente. Mais qu'ils me permettent à mon tour de leur faire ici quelques questions:

tions. Cette vue est-elle la perception de la vérité d'une proposition, ou de ceci *que c'est une révélation qui vient de Dieu?* Ce sentiment, est-il une perception d'une inclination ou fantaisie de faire quelque chose, ou bien de l'esprit de Dieu qui produit en eux cette inclination? Ce sont là deux perceptions fort différentes & que nous devons distinguer soigneusement, si nous ne voulons pas nous abuser nous-mêmes. Je puis appercevoir la vérité d'une proposition, & cependant ne pas appercevoir que c'est une révélation immédiate de Dieu. Je puis appercevoir dans Euclide la vérité d'une proposition, sans qu'elle soit, ou que j'apperçoive qu'elle soit une révélation. Je puis appercevoir aussi que je n'en ai pas acquis la connoissance par une voie naturelle; d'où je puis conclure qu'elle m'est révélée, sans appercevoir pourtant que c'est une révélation qui vient de Dieu; parce qu'il y a des esprits qui, sans en avoir reçu la commission de la part de Dieu, peuvent exciter ces idées en moi, & les présenter à mon esprit dans un tel ordre que j'en puisse appercevoir la connexion. De sorte que la connoissance d'une proposition qui vient dans mon esprit, je ne sais comment, n'est pas une perception qu'elle vienne de Dieu. Moins encore une forte persuasion que cette proposition est véritable, est-elle une perception qu'elle vienne de Dieu, ou même qu'elle est véritable. Mais quoiqu'on donne à une telle CH. XIX.

CH. XIX. pensée le nom de *lumiere* & de *vue*, je crois que ce n'est tout au plus que croyance & confiance : & la proposition qu'ils supposent être une révélation, n'est pas une proposition qu'ils connoissent véritable, mais qu'ils présument véritable. Car lorsqu'on *connoît* qu'une proposition est véritable, la révélation est inutile ; & il est difficile de concevoir comment un homme peut avoir une révélation de ce qu'il connoît déjà. Si donc c'est une proposition de la vérité de laquelle ils soient persuadés, sans *connoître* qu'elle soit véritable, ce n'est pas voir, mais croire ; quel que soit le nom qu'ils donnent à une telle persuasion. Car ce sont deux voies par où la vérité entre dans l'esprit, tout-à-fait distinctes ; de sorte que l'une n'est pas l'autre. Ce que je vois, je connois qu'il est tel que je le vois, par l'évidence de la chose même. Et ce que je crois, je le suppose véritable par le témoignage d'autrui. Mais je dois connoître que ce témoignage a été rendu : autrement quel fondement puis-je avoir de croire ? Je dois voir que c'est Dieu qui me révéle cela, ou bien je ne vois rien. La question se réduit donc à savoir comment je connois que c'est Dieu qui me révéle cela, que cette impression est faite sur mon ame par son saint esprit, & que je suis par conséquent obligé de la suivre. Si je ne connois pas cela, mon assurance est sans fondement, quelque grande qu'elle soit, & toute la lumiere

dont je prétends être éclairé, n'est qu'enthousiasme. Car soit que la proposition qu'on suppose révélée soit en elle-même évidemment véritable, ou visiblement probable, ou incertaine, à en juger par les voies ordinaires de la connoissance, la vérité qu'il faut établir solidement & prouver évidemment, c'est que Dieu a révélé cette proposition, & que ce que je prends pour révélation a été mis certainement dans mon esprit par lui-même, & que ce n'est pas une illusion qui ait été insinuée par quelqu'autre esprit, ou excité par ma propre fantaisie. Car, si je ne me trompe, ces gens-là prennent une telle chose pour vraie; parce qu'ils présument que Dieu l'a révélée. Cela étant, ne leur est-il pas de la derniere importance d'examiner sur quel fondement ils présument que c'est une révélation qui vient de Dieu; sans cela, leur confiance ne sera que pure présomption, & cette lumiere dont ils sont si fort éblouis, ne sera autre chose qu'un *feu follet* qui les promenera sans cesse autour de ce cercle, *C'est une révélation parce que je crois fortement, & je le crois parce que c'est le une révélation.* CH. XIX.

§. 11. A l'égard de tout ce qui est de révélation divine, il n'est pas nécessaire de le prouver autrement qu'en faisant voir que c'est véritablement une inspiration qui vient de Dieu; car cet être qui est tout bon & tout sage ne peut ni tromper ni être trompé. Mais

L'enthousiasme ne sauroit prouver qu'une proposition vient de Dieu.

Ch. XIX. comment pourrons-nous connoître qu'une proposition que nous avons dans l'esprit, est une vérité que Dieu nous a inspirée, qu'il nous a révélée, qu'il expose lui-même à nos yeux, & que pour cet effet nous devons croire ? C'est ici que l'*enthousiasme* manque d'avoir l'évidence à laquelle il prétend. Car les personnes prévenues de cette imagination se glorifient d'une lumiere qui les éclaire, à ce qu'ils disent, & qui leur communique la connoissance de telle ou telle vérité. Mais s'ils connoissent que c'est une vérité, ils doivent le connoître ou par sa propre évidence, ou par les preuves naturelles qui le démontrent visiblement. S'ils voyent & connoissent que c'est une vérité, par l'une de ces deux voies, ils supposent envain que c'est une révélation; car ils connoissent que cela est vrai, par la même voie que tout autre homme le peut connoître naturellement sans le secours de la révélation, puisque c'est effectivement ainsi que toutes les vérités que des hommes non-inspirés viennent à connoître, entrent dans leur esprit & s'y établissent de quelqu'espece qu'elles soient. S'ils disent qu'ils savent que cela est vrai, parce que c'est une révélation émanée de Dieu, la raison est bonne : mais alors on leur demandera comment ils viennent à connoître que c'est une révélation qui vient de Dieu. S'ils disent qu'ils le connoissent par la lumiere que la chose porte avec elle,

lumiere qui brille, qui éclate dans leur ame & à laquelle ils ne sauroient résister, je les prierai de considérer si cela signifie autre chose que ce que nous avons déjà remarqué, savoir, que c'est une révélation, parce qu'ils croient fortement qu'il est véritable; toute la lumiere dont ils parlent, n'étant qu'une persuasion fortement établie dans leur esprit, mais sans aucun fondement que c'est une vérité. Car pour des fondements raisonnables, tirés de quelque preuve qui montre que c'est une vérité, ils doivent reconnoître qu'ils n'en ont point; parce que s'ils en ont, ils ne le reçoivent plus comme une révélation, mais sur les fondements ordinaires sur lesquels on reçoit d'autres vérités: & s'ils croient qu'il est vrai parce que c'est une révélation, & qu'ils n'ayent point d'autres raisons pour preuve que c'est une révélation, sinon qu'ils sont pleinement persuadés qu'il est véritable, sans aucun autre fondement que cette même persuasion, ils croient que c'est une révélation seulement, parce qu'ils croient fortement que c'est une révélation; ce qui est un fondement très-peu sûr pour s'y appuyer, tant à l'égard de nos opinions qu'à l'égard de notre conduite. Et je vous prie, quel autre moyen peut être plus propre à nous précipiter dans les erreurs, & dans les plus extravagantes, que de prendre ainsi notre propre fantaisie pour notre suprême & unique guide, & de croire qu'une pro- CH. XIX.

CH. XIX. position est véritable, qu'une action est droite, seulement parce que nous le croyons? La force de nos persuasions n'est nullement une preuve de leur rectitude. Les choses courbées peuvent être aussi roides & difficiles à plier que celles qui sont droites; & les hommes peuvent être aussi décisifs à l'égard de l'erreur qu'à l'égard de la vérité. Et comment se formeroient autrement ces zélés intraitables dans des partis différents & directement opposés? En effet, si la lumiere que chacun croit être dans son esprit, & qui dans ce cas n'est autre chose que la force de sa propre persuasion; si cette lumiere, dis-je, est une preuve que la chose dont on est persuadé vient de Dieu, nos opinions contraires peuvent avoir le même droit de passer pour des inspirations, & Dieu ne sera pas seulement le pere de la lumiere, mais de lumieres diamétralement opposées qui conduisent les hommes dans des routes contraires; de sorte que des propositions contradictoires seront des vérités divines, si la force de l'assurance, quoique destituée de fondement, peut prouver qu'une proposition est une révélation divine.

La force de la persuasion ne prouve point qu'une proposition vienne de Dieu.

§. 12. Cela ne sauroit être autrement, tandis que la force de la persuasion est établie pour cause de croire, & qu'on regarde la confiance d'avoir raison, comme une preuve de la vérité de ce qu'on veut soutenir. *Saint Paul* lui-même croyoit

bien faire, & être appelé à faire ce qu'il faisoit, quand il persécutoit les chrétiens, croyant fortement qu'ils avoient tort. Cependant c'étoit lui qui se trompoit & non pas les chrétiens. Les gens de bien sont toujours hommes, sujets à se méprendre & souvent fortement engagés dans des erreurs qu'ils prennent pour autant de vérités divines qui brillent dans leur esprit avec le dernier éclat. CH. XIX.

§. 13. Dans l'esprit, la lumiere, la vraie lumiere, n'est ou ne peut être autre chose que l'évidence de la vérité de quelque proposition que ce soit; & si ce n'est pas une proposition évidente par elle-même, toute la lumiere qu'elle peut avoir, vient de la clarté & de la validité des preuves sur lesquelles on la reçoit. Parler d'aucune autre lumiere dans l'entendement, c'est s'abandonner aux ténébres ou à la puissance du prince des ténébres & se livrer soi-même à l'illusion, de notre propre consentement, pour croire le mensonge. Car si la force de la persuasion est la lumiere qui nous doit servir de guide, je demande comment on pourra distinguer entre les illusions de Satan & les inspirations du Saint-Esprit. Ceux qui sont conduits par ce *feu follet*, le prennent aussi fermement pour une vraie illumination; c'est-à-dire, sont aussi fortement persuadés qu'ils sont éclairés par l'esprit de Dieu, que ceux que l'esprit divin éclaire véritablement. Ils

Une lumiere dans l'esprit, ce que c'est.

CH. XIX. acquiescent à cette fausse lumiere, ils y prennent plaisir, ils la suivent par-tout où elle les entraîne; & personne ne peut être ni plus assuré, ni plus dans le parti de la raison qu'eux, si on s'en rapporte à la force de leur propre persuasion.

C'est la raison qui doit juger de la vérité de la révélation.

§ 14. Par conséquent, celui qui ne voudra pas donner tête baissée dans toutes les extravagances de l'illusion & de l'erreur, doit mettre à l'épreuve cette *lumiere intérieure* qui se présente à lui pour lui servir de guide. Dieu ne détruit pas l'homme en faisant un prophête: il lui laisse toutes ses facultés dans leur état naturel, pour qu'il puisse juger si les inspirations qu'il sent en lui-même, sont d'une origine divine ou non. Dieu n'éteint point la lumiere naturelle d'une personne lorsqu'il vient à éclairer son esprit d'une lumiere surnaturelle. S'il veut nous porter à recevoir la vérité d'une proposition, ou il nous fait voir cette vérité par les voies ordinaires de la raison naturelle, ou bien il nous donne à connoître que c'est une vérité que son autorité nous doit faire recevoir, & il nous convainc qu'elle vient de lui, & cela par certaines marques auxquelles a raison ne sauroit se méprendre. Ainsi la raison doit être notre dernier juge & notre dernier guide en toutes choses. Je ne veux pas dire par-là, que nous devions consulter la raison & examiner si une proposition que Dieu a révélée peut être

démontrée par des principes naturels & que si elle ne peut l'être, nous soyons en droit de la rejeter ; mais je dis que nous devons consulter la raison, pour examiner par son moyen, si c'est une révélation qui vient de Dieu ou non. Et si la raison trouve que c'est une révélation divine, dès-lors la raison se déclare aussi fortement pour elle que pour aucune autre vérité, & en fait une de ses regles. Du reste il faut que chaque imagination qui frappe vivement notre fantaisie passe pour une inspiration, si nous ne jugeons de nos persuasions que par la forte impression qu'elles font sur nous. Si, dis-je, nous ne laissons point à la raison le soin d'en examiner la vérité par quelque chose d'extérieur à l'égard de ses persuasions même, les inspirations & les illusions, la vérité & la fausseté auront une même mesure, & il ne sera pas possible de les distinguer.

§. 15. Si cette lumiere intérieure ou quelque proposition que ce soit, qui, sous ce titre, passe pour inspirée dans notre esprit, se trouve conforme aux principes de la raison ou à la parole de Dieu, qui est une révélation attestée ; en ce cas-là nous avons la raison pour garant, & nous pouvons recevoir cette lumiere pour véritable & la prendre pour guide tant à l'égard de notre croyance qu'à l'égard de nos actions. Mais si elle ne reçoit ni témoignage ni preuve d'aucune de ces regles, nous ne pouvons point la pren-

La croyance ne prouve pas la révélation.

Ch. XIX. dre pour une révélation, ni même pour une vérité, jusqu'à ce que quelqu'autre marque differente de la croyance où nous sommes que c'est une révélation, nous assure que c'est effectivement une révélation. Ainsi nous voyons que les saints hommes qui recevoient des révélations de Dieu, avoient quelqu'autre preuve que la lumiere intérieure qui éclatoit dans leurs esprits, pour les assurer que ces révélations venoient de la part de Dieu. Ils n'étoient pas abandonnés à la seule persuasion que leurs persuasions venoient de Dieu; mais ils avoient des signes extérieurs qui les assuroient que Dieu étoit l'auteur de ces révélations; & lorsqu'ils devoient en convaincre les autres, ils recevoient un pouvoir particulier pour justifier la vérité de la commission qui leur avoit été donnée du Ciel, & pour certifier par des signes visibles, l'autorité du message dont ils avoient été chargés de la part de Dieu. *Moyse* vit un buisson qui brûloit sans se consumer, & entendit une voix du milieu du buisson. C'étoit-là quelque chose de plus qu'un sentiment intérieur d'une impulsion qui l'entraînoit vers *Pharaon*, pour pouvoir tirer ses freres hors de l'*Egypte*; cependant il ne crut pas que cela suffît pour aller en Egypte avec cet ordre de la part de Dieu, jusqu'à ce que par un autre miracle de sa verge changée en serpent, Dieu l'eût assuré du pouvoir de confirmer sa mission par le même miracle répété devant

ceux auxquels il étoit envoyé. *Gédeon* fut envoyé par un ange pour délivrer le peuple d'*Israël* du joug des *Madianites*; cependant il demanda un signe pour être convaincu que cette commission lui étoit donnée de la part de Dieu. Ces exemples & autres semblables qu'on peut remarquer à l'égard des anciens prophêtes, suffisent pour faire voir qu'ils ne croyoient pas qu'une vue intérieure ou une persuasion de leur esprit, sans aucune autre preuve, fût une assez bonne raison pour les convaincre que leur persuasion venoit de Dieu, quoique l'écriture ne remarque pas par-tout qu'ils ayent demandé ou reçu de telles preuves. CH. XIX.

§. 16. Au reste, dans tout ce que je viens de dire, j'ai été fort éloigné de nier que Dieu ne puisse illuminer, ou qu'il n'illumine même quelquefois l'esprit des hommes pour leur faire comprendre certaines vérités, ou pour les porter à de bonnes actions par l'influence & l'assistance immédiate du Saint-Esprit, sans aucuns signes extraordinaires qui accompagnent cette influence. Mais aussi, dans ces cas, nous avons la raison & l'écriture, deux regles infaillibles pour connoître si ces illuminations viennent de Dieu ou non. Lorsque la vérité que nous embrassons se trouve conforme à la révélation écrite, ou que l'action que nous voulons faire s'accorde avec ce que nous dicte la droite raison ou l'écriture sainte, nous pouvons être assurés que

CH. XIX. nous ne courons aucun risque de la regarder comme inspirée de Dieu, parce qu'encore que ce ne soit peut-être pas une révélation immédiate, instillée dans nos esprits par une opération extraordinaire de Dieu, nous sommes pourtant sûrs qu'elle est authentique par sa conformité avec la vérité que nous avons reçue de Dieu. Mais ce n'est point la force de la persuasion particuliere que nous sentons en nous-mêmes qui peut prouver que c'est une lumiere ou un mouvement qui vient du ciel. Rien ne peut le faire que la parole de Dieu écrite, ou la raison, cette regle qui nous est commune avec tous les hommes. Lors donc qu'une opinion ou une action est autorisée expressément par la raison ou par l'écriture; nous pouvons la regarder comme fondée sur une autorité divine; mais jamais la force de notre persuasion ne pourra par elle-même lui donner cette empreinte. L'inclination de notre esprit peut favoriser cette persuasion autant qu'il lui plaira, & faire voir que c'est l'objet particulier de notre tendresse, mais elle ne sauroit prouver que ce soit une production du ciel & d'une origine divine.



## CHAPITRE XX.

### *De l'Erreur.*

CH. XX. Les causes de l'erreur.

§. 1. COMME la connoissance ne regarde que les vérités visibles & certaines, l'erreur n'est pas une faute de notre connoissance, mais une méprise de notre jugement qui donne son consentement à qui n'est pas véritable.

Mais si l'assentiment est fondé sur la vraisemblance, si la probabilité est le propre objet & le motif de notre assentiment, & que la probabilité consiste dans ce qu'on vient de proposer dans les chapitres précédents, on demandera comment les hommes viennent à donner leur assentiment d'une maniere opposée à la probabilité, car rien n'est plus commun que la contrariété des sentiments : rien de plus ordinaire que de voir un homme qui ne croit en aucune maniere ce dont un autre se contente de douter, & qu'un autre croit fermement, faisant gloire d'y adhérer avec une constance inébranlable Quoique les raisons de cette conduite puissent être fort différentes, je crois pourtant qu'on peut les réduire à ces quatre :

1. *Le manque de preuves.*
2. *Le peu d'habileté à faire valoir les preuves.*

Ch. XX.

3. *Le manque de volonté d'en faire usage.*
4. *Les fausses regles de probabilité.*

I. Le manque de preuves.

§. 2. Premiérement, par *le manque de preuves*, je n'entends pas seulement le défaut de preuves qui ne sont nulle part, & que, par conséquent, on ne sauroit trouver, mais le défaut même des preuves qui existent, ou qu'on peut découvrir. Ainsi un homme manque de preuves, lorsqu'il n'a pas la commodité ou l'opportunité de faire ses expériences & les observations qui servent à prouver une proposition, ou qu'il n'a pas la commodité de ramasser les témoignages des autres hommes, & d'y faire les réflexions qu'il faut. Et tel est l'état de la plus grande partie des hommes qui se trouvent engagés au travail, & asservis à la nécessité d'une basse condition, & dont toute la vie se passe uniquement à chercher de quoi subsister. La commodité que ces sortes de gens peuvent avoir d'acquérir des connoissances & de faire des recherches, est ordinairement resserrée dans des bornes aussi étroites que leur fortune. Comme ils emploient tout leur temps & tous leurs soins à appaiser leur faim ou celle de leurs enfants, leur entendement ne se remplit pas de beaucoup d'instructions. Un homme qui consume toute sa vie dans un métier pénible, ne peut non plus s'instruire de cette diversité de choses qui se font dans le monde, qu'un cheval de somme qui ne va jamais qu'au marché par un chemin étroit & bourbeux, peut devenir

habile dans la carte du pays. Il n'est pas, dis-je, plus possible qu'un homme qui ignore les langues, qui n'a ni loisir, ni livres, ni la commodité de converser avec différentes personnes, soit en état de ramasser les témoignages & les observations qui existent actuellement, & qui sont nécessaires pour prouver plusieurs propositions ou plutôt la plupart des propositions qui passent pour les plus importantes dans les différentes sociétés des hommes, ou pour découvrir des fondements d'assurance aussi solides que la croyance des articles qu'il voudroit bâtir dessus est jugée nécessaire. De sorte que, dans l'état naturel & inaltérable où se trouvent les choses dans ce monde, & selon la constitution des affaires humaines, une grande partie du genre humain est inévitablement engagée dans une ignorance invincible des preuves sur lesquelles d'autres fondent leurs opinions, & qui sont effectivement nécessaires pour les établir. La plupart des hommes, dis-je, ayant assez à faire à trouver les moyens de soutenir leur vie, ne sont pas en état de s'appliquer à ces savantes & laborieuses recherches. CH. XX.

*Objections: que deviendront ceux qui manquent de preuves? Réponse.*

§. 3. Dirons-nous donc que la plus grande partie des hommes sont livrés, par la nécessité de leur condition, à une ignorance inévitable des choses qu'il leur importe le plus de savoir. Car c'est sur celles-là qu'on est naturellement porté à faire cette question. Est-ce que le gros des

CH. XX. hommes n'eſt conduit au bonheur ou à la miſere, que par un haſard aveugle? Eſt ce que les opinions courantes & les guides autoriſés dans chaque pays ſont à chaque homme une preuve & une aſſurance ſuffiſante pour riſquer, ſur leur foi, ſes plus chers intérêts, & même ſon bonheur ou ſon malheur éternel; ou bien faudra-t-il prendre pour oracles certains & infaillibles de la vérité ceux qui enſeignent une choſe dans la *chrétienté*, & une autre en *Turquie*? Où eſt-ce qu'un pauvre payſan ſera éternellement heureux, pour avoir eu l'avantage de naître en *Italie*; & un homme de journée perdu ſans reſſource, pour avoir eu le malheur de naître en *Angleterre*? Je ne veux pas rechercher ici combien certaines gens peuvent être prêts à avancer quelques-unes de ces choſes; ce que je ſais certainement, c'eſt que les hommes doivent reconnoître pour véritable quelq'une de ces ſuppoſitions (qu'ils choiſiſſent celle qu'ils voudront) ou bien tomber d'accord que Dieu a donné aux hommes des facultés qui ſuffiſent pour les conduire dans le chemin qu'ils devroient prendre, s'ils les employoient ſérieuſement à cet uſage, lorſque leurs occupations ordinaires leur en donnent le loiſir. Perſonne n'eſt ſi fort occupé du ſoin de pourvoir à ſa ſubſiſtance, qu'il n'ait aucun temps de reſte pour penſer à ſon ame, & pour s'inſtruire de ce qui regarde la religion; & ſi les hommes étoient autant appliqués à cela qu'ils le ſont à des

choses moins importantes, il n'y en a point de si pressé par la nécessité, qu'il ne pût trouver le moyen d'employer plusieurs intervalles de loisir à se perfectionner dans cette espece de connoissance.

§. 4. Outre ceux que la petitesse de leur fortune empêche de cultiver leur esprit, il y en a d'autres qui sont assez riches pour avoir des livres & les autres commodités nécessaires pour éclaircir leurs doutes & leur faire voir la vérité; mais ils sont détournés de cela par des obstacles pleins d'artifice qu'il est assez facile d'appercevoir, sans qu'il soit nécessaire de les étaler en cet endroit.

II. Cause de l'erreur: défaut d'adresse pour faire valoir les preuves.

§. 5. En second lieu, ceux qui manquent d'habileté pour faire valoir les preuves qu'ils ont, pour ainsi dire, sous la main, qui ne sauroient retenir dans leur esprit une suite de conséquences, ni peser exactement combien les preuves & les témoignages l'emportent les uns sur les autres, après avoir assigné à chaque circonstance sa juste valeur; tous ceux-là, dis-je, qui ne sont pas capables d'entrer dans cette discussion, peuvent être aisément entraînés à recevoir des propositions qui ne sont pas probables. Il y a des gens d'un seul syllogisme, & d'autres de deux seulement. D'autres sont capables d'avancer encore d'un pas, mais vous attendrez en vain qu'ils aillent plus avant; leur compréhension ne s'étend point au-delà. Ces sortes de gens ne peuvent pas toujours distinguer de quel côté se trouvent les plus

CH. XX. fortes preuves, ni par conséquent suivre constamment l'opinion qui est en elle-même la plus probable. Or, qu'il y ait une telle différence entre les hommes par rapport à leur entendement, c'est ce que je ne crois pas qui soit mis en question par qui que ce soit qui ait eu quelque conversation avec ses voisins, quoiqu'il n'ait jamais été, d'un côté au palais & à la bourse, ou de l'autre dans des hôpitaux & aux petites-maisons. Soit que cette différence qu'on remarque dans l'intelligence des hommes vienne de quelque défaut dans les organes du corps, particuliérement formés pour la pensée, ou de ce que leurs facultés sont grossieres ou intraitables, faute d'usage, ou, comme croient quelques-uns, de la différence naturelle des ames, même des hommes, ou de quelques-unes de ces choses, ou de toutes prises ensemble, c'est ce qu'il n'est pas nécessaire d'examiner en cet endroit. Mais ce qu'il y a d'évident, c'est qu'il se rencontre dans les divers entendements, dans les conceptions & les raisonnements des hommes, une si vaste différence de degrés, qu'on peut assurer, sans faire aucun tort au genre humain, qu'il y a une plus grande différence à cet égard entre certains hommes & d'autres hommes, qu'entre certains hommes & certaines bêtes. Mais de savoir d'où vient cela, c'est une question spéculative qui, bien que d'une grande conséquence, ne fait pourtant rien à mon présent dessein.

§. 6. En troisieme lieu, il y a une autre sorte de gens *qui manquent de preuves*, non qu'elles soient au-delà de leur portée, mais *parce qu'ils ne veulent pas en faire usage.* Quoiqu'ils aient assez de bien & de loisir, & qu'ils ne manquent ni de talents ni d'autres secours, ils n'en sont jamais mieux pour tout cela. Un violent attachement au plaisir, ou une constante application aux affaires, détournent ailleurs les pensées de quelques uns; une paresse & une négligence générale, ou bien une aversion particuliere pour les livres, pour l'étude & la méditation, empêche d'autres d'avoir absolument aucune pensée sérieuse: & quelques-uns, craignant qu'une recherche exempte de toute partialité, ne fût point favorable à ces opinions qui s'accommodent le mieux avec leurs préjugés, leur maniere de vivre & leurs desseins, se contentent de recevoir sans examen & sur la foi d'autrui ce qu'ils trouvent qui leur convient le mieux, & qui est autorisé par la mode. Ainsi, quantité de gens, même de ceux qui pourroient faire autrement, passent leur vie sans s'informer des probabilités qu'il leur importe de connoître, tant s'en faut qu'ils en fassent l'objet d'un assentiment fondé en raison; quoique ces probabilités soient si près d'eux, qu'ils n'ont qu'à tourner les yeux vers elles pour en être frappés. On connoît des personnes qui ne veulent pas lire une lettre qu'on suppose porter de méchantes nouvelles; & bien des gens évitent d'arrêter leurs

CH. XX. III. cause: défaut de volonté.

CH. XX. comptes, ou de s'informer même de l'état de leur bien, parce qu'ils ont sujet de craindre que leurs affaires ne soient en fort mauvaise posture. Pour moi, je ne saurois dire comment des personnes à qui de grandes richesses donnent le loisir de perfectionner leur entendement, peuvent s'accommoder d'une molle & lâche ignorance : mais il me semble que ceux-là ont une idée bien basse de leur ame, qui emploient tous leurs revenus à des provisions pour le corps, sans songer à en employer aucune partie, à se procurer les moyens d'acquérir de la connoissance ; qui prennent un grand soin de paroître toujours dans un équipage propre & brillant, & se croiroient malheureux avec des habits d'étoffe grossiere ou avec un juste-au-corps rapiécé, & qui pourtant souffrent sans peine que leur ame paroisse avec une livrée toute usée, couverte de méchants haillons, telle qu'elle lui a été présentée par le hasard, ou par le tailleur de son pays, c'est-à-dire, pour quitter la figure, imbue des opinions ordinaires que ceux qu'ils ont fréquentés, leur ont inculquées. Je n'insisterai point ici à faire voir combien cette conduite est déraisonnable dans des personnes qui pensent à un état à venir, & à l'intérêt qu'ils y ont (ce qu'un homme raisonnable ne peut s'empêcher de faire quelquefois) Je ne remarquerai pas non plus quelle honte c'est à ces gens qui méprisent si fort la connoissance, de se trouver ignorants dans des choses qu'ils

font intéreſſés de connoître. Mais une choſe au moins qui vaut la peine d'être conſidérée par ceux qui ſe diſent gentilshommes & de bonne maiſon, c'eſt qu'encore qu'ils regardent le crédit, le reſpect, la puiſſance & l'autorité comme des appanages de leur naiſſance & de leur fortune, ils trouveront pourtant que tous ces avantages leur feront enlevés par des gens d'une plus baſſe condition, qui les ſurpaſſent en connoiſſance. Ceux qui ſont aveugles, ſeront toujours conduits par ceux qui voient, ou bien ils tomberont dans la foſſe; & celui dont l'entendement eſt ainſi plongé dans les ténebres, eſt ſans doute le plus eſclave & le plus dépendant de tous les hommes. Nous avons montré, dans les exemples précédents, quelques-unes des cauſes de l'erreur où s'engagent les hommes, & comment il arrive que des doctrines probables ne ſont pas toujours reçues avec un aſſentiment proportionné aux raiſons qu'on peut avoir de leur probabilité; du reſte, nous n'avons conſidéré juſqu'ici que les probabilités dont on peut trouver des preuves, mais qui ne ſe préſentent point à l'eſprit de ceux qui embraſſent l'erreur.



IV. Cauſe: fauſſe meſure de probabilité.

§. 6. Il y a, *en quatrieme & dernier lieu*, une autre ſorte de gens qui, lors même que les probabilités réelles ſont clairement expoſées à leurs yeux, ne ſe rendent pourtant pas aux raiſons manifeſtes ſur leſquelles ils les voyent établies, mais ſuſpendent leur aſſentiment ou le donnent à l'opinion la moins pro-

CH. XX. bable. Les personnes exposées à ce danger, sont celles qui ont pris de fausses mesures de probabilité, que l'on peut réduire à ces quatre :

1. *Des propositions qui ne sont ni certaines ni évidentes en elles mêmes, mais douteuses & fausses, prises pour Principes.*
2. *Des Hypotheses reçues.*
3. *Des passions ou des inclinations dominantes.*
4. *L'Autorité.*

1. Propositions douteuses prises pour principes.

§. 8. Le premier est le plus ferme fondement de probabilité, c'est la conformité qu'une chose a avec notre connoissance, & sur-tout avec cette partie de notre connoissance que nous avons reçu & que nous continuons de regarder comme autant de principes. Ces sortes de principes ont une si grande influence sur nos opinions, que c'est ordinairement par eux que nous jugeons de la vérité ; & ils deviennent à tel point la mesure de la probabilité, que ce qui ne peut s'accorder avec nos principes, bien loin de passer pour probabilité dans notre esprit, ne sauroit se faire regarder comme possible. Le respect qu'on porte à ces principes est si grand, & leur autorité si fort au-dessus de toute autre autorité, que non seulement nous rejetons le témoignage des hommes, mais même l'évidence de nos propres sens, lorsqu'ils viennent à déposer quelque chose de contraire à ces regles déjà établies. Je n'examinerai

point ici, combien la doctrine *qui pose des principes innés, & que les principes ne doivent point être prouvés ou mis en question*, a contribué à cela ; mais ce que je ne ferai pas difficulté de soutenir, c'est qu'une vérité ne sauroit être contraire à une autre vérité ; d'où je prendrai la liberté de conclure, que chacun devroit être soigneusement sur ses gardes lorsqu'il s'agit d'admettre quelque chose en qualité de principe ; qu'il devroit l'examiner auparavant avec la derniere exactitude, & voir s'il connoît certainement que ce soit une chose véritable par elle-même & par sa propre évidence, ou bien si l'assurance qu'il a qu'elle est véritable, est uniquement fondée sur le témoignage d'autrui. Car dès qu'un homme a pris de faux principes & qu'il s'est livré aveuglément à l'autorité d'une opinion qui n'est pas en elle-même évidemment véritable, son entendement est entraîné par un contrepoids qui le fait tomber inévitablement dans l'erreur.

§. 9. Il est généralement établi par la coutume que les enfans reçoivent de leurs peres & meres, de leurs nourrices ou des personnes qui se tiennent autour d'eux, certaines propositions (& sur tout sur le sujet de la religion) lesquelles, étant une fois inculquées dans leur entendement qui est sans précaution aussi-bien que sans prévention, y sont fortement empreintes, & soit qu'elles soient vraies ou fausses, y prennent à la fin de si fortes racines

CH. XX. par le moyen de l'éducation & d'une longue accoutumance, qu'il est tout-à-fait impossible de les en arracher. Car après qu'ils sont devenus hommes faits, venant à réfléchir sur leurs opinions, & trouvant celles de cette espece aussi anciennes dans leur esprit qu'aucune chose dont ils se puissent ressouvenir, sans avoir observé quand elles ont commencé d'y être introduites, par quel moyen ils les ont acquises ; ils sont portés à les respecter comme des choses sacrées, ne voulant par permettre qu'elles soient profanées, attaquées, ou mises en question, mais les regardant plutôt comme l'*Urim* & le *Thummim* que Dieu a mis dans leur ame, pour être les arbitres souverains & infaillibles de la vérité & de la fausseté, & autant d'oracles auxquels ils doivent en appeler dans toutes sortes de controverses.

§. 10. Cette opinion qu'un homme a conçu de ce qu'on appelle ses principes, (quoiqu'ils puissent être) étant une fois établie dans son esprit, il est aisé de se figurer comment il recevra une proposition, prouvé aussi clairement qu'il est possible, si elle tend à affoiblir l'autorité de ces oracles internes, ou qu'elle leur soit tant soit peu contraire : tandis qu'il digere sans peine les choses les moins probables & les absurdités les plus grossieres, pourvu qu'elles s'accordent avec ces principes favoris. L'extrême obstination qu'on remarque dans les hommes à croire fortement

tement des opinions directement opposées, quoique fort souvent également absurdes, parmi les différentes religions qui partagent le genre-humain : cette obstination, dis-je, est une preuve évidente aussi bien qu'une conséquence inévitable de cette maniere de raisonner sur des principes reçus par tradition ; jusques-là que les hommes viennent à désavouer leurs propres yeux, à renoncer à l'évidence de leurs sens, & à donner un démenti à leur propre expérience, plutôt que d'admettre quoi que ce soit d'incompatible avec ces sacrés dogmes. Prenez un *Luthérien* de bon sens à qui l'on ait constamment inculqué ce principe, ( dès que son entendement a commencé de recevoir quelques notions ) *qu'il doit croire ce que croient ceux de sa communion*, de sorte qu'il n'ait jamais entendu mettre en question ce principe, jusqu'à ce que parvenu à l'âge de quarante ou cinquante ans, il trouve quelqu'un qui ait des principes tout différents ; qu'elle disposition n'a-t-il pas à recevoir sans peine la doctrine de la *consubstantiation*, non-seulement contre toute probabilité, mais même contre l'évidence manifeste de ses propres sens ? Ce principe a une telle influence sur son esprit qu'il croira qu'une chose est chair & pain tout à la fois, quoiqu'il soit impossible qu'elle soit autre chose que l'un des deux : & quel chemin prendrez-vous pour convaincre un homme de l'absurdité d'une opinion qu'il s'est mis en

CH. XX. tête de soutenir, s'il a posé pour principe de raisonnement, avec quelques philosophes, qu'il doit croire sa raison (car c'est ainsi que les hommes appellent improprement les arguments qui découlent de leurs principes) contre le témoignage des sens. Qu'un *fanatique* prenne pour principe que lui ou son docteur est inspiré & conduit par une direction immédiate du saint-esprit; c'est en vain que vous attaquez ses dogmes par les raisons les plus évidentes. Et par conséquent tous ceux qui ont été imbus de faux principes ne peuvent être touchés des probabilités les plus apparentes & les plus convaincantes, dans des choses qui sont incompatibles avec ces principes, jusqu'à ce qu'ils en soient venus à agir avec eux-mêmes avec une candeur & une ingénuité qui les porte à examiner ces sortes de principes, ce que plusieurs ne se permettent jamais.

2. Embrasser certaines hypotheses.

§. 11. Après ces gens-là viennent *ceux dont l'entendement est comme jeté au moule d'une hypothese reçue*, c'est leur sphere; ils y sont renfermés & ne vont jamais au-delà. La différence qu'il y a entre ceux-ci & les autres dont je viens de parler; c'est que ceux-ci ne font pas difficulté de recevoir un point de fait, & conviennent sans peine sur cela avec tous ceux qui le leur prouvent, desquels ils ne different que sur les raisons de la chose & sur la maniere d'en expliquer l'opération. Ils ne se défient pas ouvertement de leurs sens, comme les premiers; ils peu-

vent écouter plus patiemment les instruc- CH. XX.
tions qu'on leur donne ; mais ils ne veulent faire aucun fond sur les rapports qu'on leur fait, pour expliquer les choses autrement qu'ils ne les expliquent, ni se laisser toucher par des probabilités qui les convaincroient que les choses ne vont pas justement de la même maniere qu'ils l'ont déterminé en eux-mêmes. Et en effet, ne seroit-ce pas une chose insupportable à un savant professeur de voir son autorité renversée en un instant par un nouveau venu, jusqu'alors inconnu dans le monde ; son autorité, dis-je, qui est en vogue depuis trente ou quarante ans, soutenue par quantité de grec & de latin, acquise par bien des sueurs & des veilles, & confirmée par une tradition générale, & par une barbe vénérable ? Qui peut jamais espérer de réduire ce professeur à confesser que tout ce qu'il a enseigné à ses écoliers pendant trente années ne contient que des erreurs & des méprises, & qu'il leur a vendu bien cher de l'ignorance & de grands mots qui ne signifient rien ? Quelles probabilités, dis-je, pourroient être assez considérables pour produire un tel effet ? Et qui est-ce qui pourra jamais être porté par les arguments les plus pressants à se dépouiller tout d'un coup de toutes ses anciennes opinions & de ses prétentions à un savoir, à l'acquisition duquel il a donné tout son temps avec une application infatigable, & à prendre des notions toutes nouvelles, après avoir

CH. XX. entierement renoncer à tout ce qui lui faisoit le plus d'honneur dans le monde? Tous les arguments qu'on peut employer pour l'engager à cela, seront sans doute aussi peu capables de prévaloir sur son esprit que les efforts que fit *Borée* pour obliger le voyageur à quitter son manteau qu'il tint d'autant plus ferme que le vent souffloit avec plus de violence. On peut rapporter à cet abus qu'on fait de *fausses hypotheses*, les erreurs qui viennent d'une hypothese véritable ou de principes raisonnables, mais qu'on n'entend pas dans leur vrai sens. Les exemples de ceux qui soutiennent différentes opinions, mais qu'ils fondent tous sur la vérité infaillible des saintes écritures, sont une preuve incontestable de cette espece d'erreurs. Tous ceux qui se disent chrétiens, reconnoissent que le texte de l'évangile qui dit, Μετανοεῖτε, oblige à un devoir fort important. Cependant combien sera éronnée la pratique de l'un des deux qui n'entendant que le françois, supposera que cette regle est selon une traduction, *repentez-vous*, ou selon l'autre, *faites pénitence.*

3. Des passions dominantes.

§. 12 En troisieme lieu, les probabilités qui sont contraires aux desirs & aux passions dominantes des hommes courent le même danger d'être rejetées. Que la plus grande probabilité qu'on puisse imaginer, se présente d'un côté à l'esprit d'un avare pour lui faire voir l'injustice & la folie de sa passion, & que de l'autre il voie de l'argent à gagner, il est aisé de prévoir de

quel côté panchera la balance. Ces amas de boue ſemblables à des remparts de terre réſiſtent aux plus fortes batteries ; & quoique peut-être la force de quelqu'argument évident faſſe quelqu'impreſſion ſur elles en certaines rencontres, cependant elles demeurent fermes & tiennent bon contre la vérité, leur ennemie, qui voudroit les captiver, ou les traverſer dans leurs deſſeins. Dites à un homme paſſionnément amoureux, qu'il eſt dupé : apportez-lui vingt témoins de l'infidelité da ſa maîtreſſe ; il y a à parier dix contre un, que trois paroles obligeantes de cette infidelle renverſerent en un moment tous leurs témoignages. * *Nous croyons facilement ce que nous deſirons* ; c'eſt une vérité dont je crois que chacun a fait l'épreuve plus d'une fois ; & quoique les hommes ne puiſſent pas ſe déclarer ouvertement contre ces probabilités manifeſtes qui ſont contraires à leurs ſentiments, & qu'ils ne puiſſent pas en éluder la force, ils n'avouent pourtant pas la conſéquence qu'on en tire. Ce n'eſt pas à dire que l'entendement ne ſoit porté de ſa nature à ſuivre conſtamment le parti le plus probable, mais c'eſt que l'homme a la puiſſance de ſuſpendre & d'arrêter ſes recherches & d'empêcher ſon eſprit de s'engager dans un examen abſolu & ſatisfaiſant, auſſi avant que la matiere en queſtion en eſt capable, & le peut permettre. Or juſqu'à ce qu'on en vienne là, il reſtera toujours *ces deux moyens d'échapper aux probabilités les plus apparentes.*

CH. XX.

* *Quod volumus, facile credimus.*

CH. XX. Moyens d'échapper aux probabilités, la sophistiquerie supposée.

§. 13. Le premier est, que les arguments étant exprimés par des paroles, comme sont la plupart, *il peut y avoir quelque sophistiquerie cachée dans les termes*; & que, s'il y a plusieurs conséquences de suite, il peut y en avoir quelqu'une mal liée. En effet, il y a fort peu de discours qui soient si serrés, si clairs & si justes, qu'ils ne puissent fournir à la plupart des gens un prétexte assez plausible de former ce doute, & de s'empêcher d'y donner leur consentement sans avoir à se reprocher d'agir contre la sincérité ou contre la raison par le moyen de cette ancienne replique, *non persuadebis, etiamsi persuaseris* : ,, quoique ,, je ne puisse vous répondre, je ne me ,, rendrai pourtant point.

II Arguments supposés pour le parti contraire.

§. 14. En second lieu, je puis échapper aux probabilités manifestes & suspendre mon consentement, sur ce fondement que je ne sais pas encore tout ce qui peut être dit en faveur du parti contraire. C'est pourquoi bien que je sois battu, il n'est pas nécessaire que je me rende, ne connoissant pas les forces qui sont en réserve. C'est un refuge contre la conviction, qui est si ouvert & d'une si vaste étendue, qu'il est difficile de déterminer quand un homme en est tout-à-fait exclu.

Quelles probabilités, déterminent l'assentiment.

§. 15. Cependant il a ses bornes ; & lorsqu'un homme a recherché soigneusement tous les fondements de *probabilité* & d'*improbabilité*, lorsqu'il a fait tout son possible pour s'informer sincérement de toutes les particularités de la question, &

qu'il a assemblé exactement toutes les raisons qu'il a pu découvrir des deux côtés, dans la plupart des cas, il peut venir à connoître sur le tout de quel côté se trouve la probabilité; car sur certaines matieres de raisonnement il y a des preuves qui étant des suppositions fondées sur une expérience universelle, sont si fortes & si claires; & sur certains points de fait, les témoignages sont si universels, qu'il ne peut leur refuser son consentement. De sorte que nous pouvons conclure, à mon avis, qu'à l'égard des propositions, où encore que les preuves qui se présentent à nous soient fort considérables, il y a pourtant des raisons suffisantes de soupçonner qu'il y a de la sophistiquerie dans les termes, ou qu'on peut produire des preuves d'un aussi grand poids en faveur du parti contraire; alors l'assentiment, la suspension ou le dissentiment sont souvent des actes volontaires. Mais lorsque les preuves sont de nature à rendre la chose en question extrêmement probable sans avoir un fondement suffisant de soupçonner qu'il y ait rien de sophistique dans les termes ( ce qu'on peut découvrir avec peu d'application ) ni des preuves également fortes de l'autre côté, qui n'aient pas encore été découvertes, ( ce qu'en certains cas la nature de la chose peut encore montrer clairement à un homme attentif ) je crois, dis-je, que dans cette occasion un homme qui a considéré mûrement ces preuves, ne peut guere refuser son consentement au CH. XX.

Ch. XX. côté de la question qui paroît avoir le plus de probabilité. S'agit-il, par exemple, de savoir si des caracteres d'imprimerie mêlés confusément ensemble pourront se trouver souvent rangés de telle maniere qu'ils tracent sur le papier un discours suivi, ou, si un concours fortuit d'atomes, qui ne sont pas conduits par un agent intelligent, pourra former plusieurs fois des corps d'une certaine espece d'animaux; dans ces cas & autres semblables, il n'y a personne, qui, s'il y fait quelque réfléxion, puisse douter le moins du monde quel parti prendre, ou être dans la moindre incertitude à cet égard. Enfin lorsque la chose étant indifférente de sa nature & entierement dépendante des témoins qui en attestent la vérité, il ne peut y avoir aucun lieu de supposer qu'il y a un témoignage aussi spécieux contre que pour le fait attesté, duquel on ne peut s'instruire que par voie de recherche, comme est, par exemple, de savoir s'il y avoit à Rome, il y a 1700 ans, un homme tel que *Jules César*; dans tous les cas de cette espece, je ne crois pas qu'il soit au pouvoir d'un homme raisonnable de refuser son assentiment & d'éviter de se rendre à de telles probabilités. Je crois au contraire que dans d'autres cas moins évidents, il est au pouvoir d'un homme raisonnable de suspendre son assentiment; & peut-être même de se contenter des preuves qu'il a, si elles favorisent l'opinion qui convient le mieux avec son in-

clination ou ſon intérêt, & d'arrêter là ſes recherches. Mais qu'un homme donne ſon conſentement au côté où il voit le moins de probabilité, c'eſt une choſe qui me paroît tout-à-fait impratiquable & auſſi impoſſible qu'il l'eſt de croire qu'une même choſe ſoit tout à la fois probable & non probable. CH. XX.

§. 16. Comme la connoiſſance n'eſt non plus arbitraire que la perception, je ne crois pas que l'aſſentiment ſoit plus en notre pouvoir que la connoiſſance. Lorſque la convenance de deux idées ſe montre à mon eſprit ou immédiatement, ou par le ſecours de la raiſon, je ne puis non plus refuſer de l'appercevoir ni éviter de la connoître, que je puis éviter de voir les objets vers leſquels je tourne les yeux & que je regarde en plein midi; & ce que je trouve le plus probable, après l'avoir pleinement examiné, je ne puis refuſer d'y donner mon conſentement. Mais quoique nous ne puiſſions pas nous empêcher de connoître la convenance de deux idées, lorſque nous avons à l'appercevoir, ni de donner notre aſſentiment à une probabilité, dès qu'elle ſe montre viſiblement à nous après un légitime examen de tout ce qui concourt à l'établir, nous pouvons pourtant arrêter les progrès de notre connoiſſance & de notre aſſentiment, en arrêtant nos perquiſitions, & en ceſſant d'employer nos facultés à la recherche de la vérité. Si cela étoit ainſi, l'ignorance, l'erreur ou l'infidélité, ne pourroient être

Quand c'eſt qu'il eſt en notre pouvoir de ſuſpendre notre aſſentiment.

CH. XX. un péché en aucun cas. Nous pouvons donc en certaines rencontres prévenir ou suspendre notre assentiment. Mais un homme versé dans l'histoire moderne ou ancienne peut-il douter s'il y a un lieu tel que *Rome*, ou s'il y a jamais eu un homme tel que *Jules-César*? Du reste il est constant qu'il y a un million de vérités qu'un homme n'a aucun intérêt de connoître, ou dont il peut ne se pas croire intéressé de s'instruire, comme si * *Richard III.* étoit bossu ou non, si *Roger Bacon* étoit mathématicien ou magicien, &c. Dans ces cas & autres semblables, où personne n'a aucun intérêt à se déterminer d'un côté ou d'autre, nulle de ses actions ou de ses desseins ne dépendant d'une telle détermination, il n'y a pas lieu de s'étonner que l'esprit embrasse l'opinion commune, ou se range au sentiment du premier venu. Ces sortes d'opinions sont de si peu d'importance, que semblables à de petits moucherons voltigeants dans l'air, on ne s'avise gueres d'y faire aucune attention. Elles sont dans l'esprit comme par hasard, & on les y laisse flotter en liberté. Mais lorsque l'esprit juge que la proposition renferme quelque chose à quoi il prend intérêt, lorsqu'il croit que les conséquences qui suivent de ce qu'on la reçoit ou qu'on la rejete, sont importantes, & que le bonheur ou le malheur dépendent de prendre ou de refuser le bon parti, de sorte qu'il s'applique sérieusement à en rechercher & examiner

* Roi d'Angleterre.

la probabilité, je pense qu'en ce cas-là, CH. XX.
nous n'avons pas le choix de nous déterminer pour le côté que nous voulons, s'il y a entr'eux des différences tout à-fait visibles. Dans ce cas la plus grande probabilité déterminera, je crois, notre assentiment; car un homme ne peut non plus éviter de donner son assentiment, ou de prendre pour véritable le côté où il apperçoit une plus grande probabilité, qu'il peut éviter de reconnoître une proposition pour véritable, lorsqu'il apperçoit la convenance ou la disconvenance des deux idées qui la composent.

Si cela est ainsi, le fondement de l'erreur doit consister dans de fausses mesures de probabilité, comme le fondement du vice dans de fausses mesures du bien.

4. Fausse mesure de probabilité, l'autorité.

§. 17. La quatrieme & derniere fausse mesure de probabilité que j'ai dessein de remarquer, & qui retient plus de gens dans l'ignorance & dans l'erreur, que toutes les autres ensemble, c'est ce que j'ai déja avancé dans le chapitre précédent, qui est de prendre pour régle de notre assentiment les opinions communément reçues parmi nos amis, ou dans notre parti, entre nos voisins, ou dans notre pays. Combien de gens qui n'ont point d'autre fondement de leurs opinions que l'honnêteté supposée, ou le nombre de ceux d'une même profession; comme si un honnête homme ou un savant de profession ne pouvoient point errer, ou que la vérité dût être établie par le suffrage

CH. XX. de la multitude. Cependant la plupart n'en demandent pas davantage pour se déterminer. Un tel sentiment a été attesté par la vénérable antiquité, il vient à moi sous le passe-port des siecles précédents; donc je suis à l'abri de l'erreur en le recevant. D'autres personnes ont été & sont dans la même opinion, (car c'est-là tout ce qu'on dit pour l'autoriser) & par conséquent j'ai raison de l'embrasser. Un homme seroit tout aussi bien fondé à jeter à croix ou à pile, pour savoir quelles opinions il devroit embrasser, qu'à les choisir sur de telles regles. Tous les hommes sont sujets à l'erreur; & plusieurs sont exposés à y tomber en plusieurs rencontres, par passion ou par intérêt. Si nous pouvions voir les secrets motifs qui font agir les personnes de nom, les savants & les chefs de parti, nous ne trouverions pas toujours que ce soit le pur amour de la vérité, qui leur a fait recevoir les doctrines qu'ils professent & soutiennent publiquement. Une chose du moins fort certaine, c'est qu'il n'y a point d'opinion si absurde qu'on ne puisse embrasser sur ce fondement dont je viens de parler; car on ne peut nommer aucune erreur qui n'ait eu ses partisans: de sorte qu'un homme ne manquera jamais de sentiers tortus, s'il croit être dans le bon chemin par-tout où il découvre des sentiers que d'autres ont tracé.

Les hommes ne sont pas engagés

§. 18. Mais, malgré tout ce grand bruit qu'on fait dans le monde sur les erreurs & les diverses opinions des hommes, je

fuis obligé de dire, pour rendre justice au genre-humain, *qu'il n'y a pas tant de gens dans l'erreur & entêtés de fausses opinions qu'on le suppose ordinairement*: non que je croie qu'ils embrassent la vérité, mais parce qu'en effet sur ces doctrines dont on fait tant de bruit, ils n'ont absolument point d'opinions ni aucune pensée positive. Car si quelqu'un prenoit la peine de catéchiser un peu la plus grande partie des partisans de la plûpart des sectes qu'on voit dans le monde, il ne trouveroit pas qu'ils aient en eux-mêmes aucun sentiment absolu sur ces matieres qu'ils soutiennent avec tant d'ardeur : moins encore auroit-il sujet de penser qu'ils aient pris tels ou tels sentiments sur l'examen des preuves & sur l'apparence des probabilités sur lesquelles ces sentiments sont fondés. Ils sont résolus de se tenir attachés au parti dans lequel l'éducation ou l'intérêt les a engagés ; & là comme les simples soldats d'une armée, ils font éclater leur chaleur & leur courage selon qu'ils sont dirigés par leurs capitaines, sans jamais examiner la cause qu'ils défendent, ni même en prendre aucune connoissance. Si la vie d'un homme fait voir qu'il n'a aucun égard sincere pour la religion, quelle raison pourrions-nous avoir de penser qu'il se rompt beaucoup la tête à étudier les opinions de son église, & à examiner les fondements de telle ou telle doctrine ? Il suffit à un tel homme d'obeïr à ses conducteurs, d'avoir toujours

CH. XX. dans un si grand nombre d'erreurs qu'on s'imagine.

CH. XX. la main & la langue prêtes à soutenir la cause commune, & de se rendre par-là recommandable à ceux qui peuvent le mettre en crédit, lui procurer des emplois, ou de l'appui dans la société. Et voilà comment les hommes deviennent partisans & défenseurs des opinions dont ils n'ont jamais été convaincus ou instruits, & dont ils n'ont même jamais eu dans la tête les idées les plus superficielles; de sorte qu'encore qu'on ne puisse point dire qu'il y ait dans le monde moins d'opinions absurdes ou erronées qu'il n'y en a, il est pourtant certain qu'il y a moins de personnes qui y donnent un assentiment actuel, & qui les prennent faussement pour des vérités, qu'on se l'imagine communément.



## CHAPITRE XXI.

### *De la division des Sciences.*

§. 1. TOUT ce qui peut entrer dans la sphere de l'entendement humain, étant en premier lieu, ou la nature des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, leurs relations & leur maniere d'opérer; ou en second lieu, ce que l'homme lui-même est obligé de faire en qualité d'agent raisonnable & volontaire, pour parvenir à quelque fin, & particuliérement à la félicité; ou en troisieme lieu, les moyens par où l'on peut acquérir la connoissance de ces choses, & la communiquer aux autres; je crois qu'on peut diviser proprement la *science* en ces trois especes. CH. XXI. Les sciences divisées en trois especes.

§. 2. La premiere est la connoissance des choses comme elles sont dans leur propre existence, dans leurs constitutions, propriétés & opérations; par où je n'entends pas seulement la matiere & le corps, mais aussi les esprits qui ont leurs natures, leurs constitutions, leurs opérations particulieres, aussi bien que les corps. C'est ce que j'appelle * *physique* ou *philosophie naturelle*, en prenant ce mot dans un sens un peu plus étendu qu'on ne fait ordinairement. La fin de cette science n'est que simple spéculation; & tout ce qui peut en fournir le sujet à l'esprit de l'homme, est I. Physique.

* φυσική.

Ch. XXI. de ſon diſtrict, ſoit Dieu lui-même, les anges, les eſprits, les corps, ou quelqu'une de leurs affections, comme le nombre & la figure, &c.

II. Pratique.

§. 3. La ſeconde, que je nomme * *pratique*, enſeigne les moyens de bien appliquer nos propres puiſſances & actions, pour obtenir des choſes bonnes & utiles. Ce qu'il y a de plus conſidérable ſous ce chef, c'eſt *la morale*, qui conſiſte à découvrir les regles & les meſures des actions humaines qui conduiſent au bonheur, & les moyens de mettre ces regles en pratique. Cette ſeconde ſcience ſe propoſe pour fin, non la ſimple ſpéculation & la connoiſſance de la vérité, mais ce qui eſt juſte, & une conduite qui y ſoit conforme.

III. Connoiſſance des ſignes.

§. 4. Enfin, la troiſieme peut être appelée σημειωτικὴ, ou la *connoiſſance des ſignes;* & comme les mots en font la plus ordinaire partie, elle eſt auſſi nommée aſſez proprement * *logique :* ſon emploi conſiſte à conſidérer la nature des ſignes dont l'eſprit ſe ſert pour entendre les choſes, ou pour communiquer ſa connoiſſance aux autres. Car, puiſqu'entre les choſes que l'eſprit contemple, il n'y en a aucune, excepté lui-même, qui ſoit préſente à l'entendement, il eſt néceſſaire que quelque autre choſe ſe préſente à lui comme ſigne ou repréſentation de la choſe qu'il conſidere, & ce ſont les idées. Mais, parce que la ſcene des idées qui conſtitue les penſées d'un homme ne peut pas paroître immédiatement à la vue d'un autre homme,

* Λογικὴ, *du mot* λογος, qui *ſignifie* parole.

ni être conservée ailleurs que dans la mémoire, qui n'est pas un réservoir fort assuré, nous avons besoin des signes de nos idées pour pouvoir nous entre-communiquer nos pensées, aussi bien que pour les enregistrer pour notre propre usage. Les signes que les hommes ont trouvé les plus commodes, & dont ils ont fait par conséquent un usage plus général, ce sont les sons articulés. C'est pourquoi la considération des *idées* & des *mots*, en tant qu'ils sont les grands instruments de la connoissance, fait une partie assez importante de leurs contemplations, s'ils veulent envisager la connoissance humaine dans toute son étendue. Et peut-être que si l'on considéroit distinctement & avec tout le soin possible cette derniere espece de science qui roule sur les idées & les mots, elle produiroit une logique & une critique différentes de celles qu'on a vues jusqu'à présent. CH. XXI.

§. 5. Voilà, ce me semble, la premiere, la plus générale & la plus naturelle division des objets de notre entendement. Car l'homme ne peut appliquer ses pensées qu'à la contemplation des *choses* mêmes, pour découvrir la vérité; ou aux choses qui sont en sa puissance, c'est-à-dire, à ses propres *actions*, pour parvenir à ses fins; ou aux *signes* dont l'esprit se sert dans l'une & l'autre de ces recherches, & dans le juste arrangement de ces signes mêmes, pour s'instruire plus nettement lui-même. Or comme ces trois articles, (je veux dire, les *choses* en tant qu'elles peuvent être

C'est là la premiere division des objets de notre connoissance.

Ch. XXI. connues en elles-mêmes, les *actions* en tant qu'elles dépendent de nous par rapport à notre bonheur, & *l'usage légitime des signes* pour parvenir à la connoissance) sont tout-à-fait différents ; il me semble aussi que ce sont comme trois grandes provinces dans le monde intellectuel, entiérement séparées & distinctes l'une de l'autre.

*Fin du quatrieme & dernier Tome.*

# TABLE
## DES
# PRINCIPALES MATIERES.

## A.

B.

## D.

G.

## H.



## I.

## L.

## Q.

## S.

T.

V.

FIN.




C F 2 5 4 9 4 3 4
B.N.C.F.
FIRENZE